

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

17

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

17

Sous la rédaction de

PAUL H. STAHL

PARIS, 1993

Rédacteur: PAUL H. STAHL

Adresser la correspondance à l'adresse suivante:

52, rue du Cardinal Lemoine; 75005 Paris

Le volume ne se vend pas; il est offert gracieusement aux institutions de recherche et d'enseignement.

Les illustrations des couvertures: première couverture, groupe de jeunes hommes du Pays de l'Oaş - Roumanie (Photo Francisc Nistor). - Deuxième couverture: église villageoise de la région de Mani - Grèce (Photo Paul H. Stahl).

LE SOMMAIRE DES VOLUMES 1 - 16

1979 - 1992

12) PAUL H. STAHL et PAUL PETRESCU

- Maisons attenances des paysans roumains de Margina Sibiului (Transylvanie). Paris, 1987, 110 pp.

- (version roumaine) Case şi acareturi ţărăneşti din Margina Sibiului (Transilvania). Paris, 1987, 33 p.

13) RECUEIL. IV. (sous la rédaction de Paul H. Stahl). Paris, 1987, 96 pp.

Elefth. P. ALEXAKIS (La contre-dot en Grèce. Une forme de prestation matrimoniale). Dario BENETTI (Il sorteggio come forma di distribuzione delle terre nelle comunità di villaggio della Valtellina). Anne GUILLERMOU (L'évolution de la danse folklorique en Roumanie). Victor ESKENASY (Juifs et Roumains au Moyen Age. Aspects de leurs rapports en Valachie: XIV-e-XVI-e siècles). Melpomeni KANATSOULI (Les maisons des notables de Siatista. Architecture et décoration intérieures au XVIII-e siècle). Tristan KLEIN (Le mulet dans la vallée de la Roya. Contribution à l'ethno-zoologie du mulet). Mihail MIHALCU (Notes on Rumanian Folk Painting Techniques on Glass). Petre NASTUREL (Autour du phylactère slavo-roumain de Budăneşti). Paul H. STAHL (The Fictitious Consanguinity. Some Balkan Examples). Irène TOUNDASSAKIS (La transmission des biens au village albanophone de Vourkoti, Andros, Grèce). Maria VELLIOTI (Le parrainage, l'adoption et la fraternisation dans un village arvanite du Péloponèse). Cornelia ZARKIAS (La fraternité ecclésiastique dans l'Île de Skiros, Grèce). - COMPTES RENDUS.

14) RECUEIL. V. (sous la rédaction de Paul H. Stahl). Paris, 1989, 203 pp.

Rachele ANGUELOVA (La composition architecturale de la maison populaire de la région des Rhodopes, pendant la période du réveil national bulgare). Ion CONEA (Ethnogenèse et écologie démographique). Nicolae IORGA (La révolution française). Mihail MIHALCU et Mihaela DRAGANOIU (Le déplacement des vieilles églises roumaines en bois). Ahmet YAŞAR OCAK (La tête coupée dans le folklore turc. Un point de rencontre de l'histoire et de la légende). Paul PETRESCU et Paul H. STAHL (Les artisans flutistes du village de Urşani, Roumanie). Leonardo PIASERE (De origine Cinganorum). Denise POP (Paysannes roumaines de Voïvodine, peintres naïves). Elena SECOŞAN (Les parures métalliques des paysannes de la région des Pădureni, Roumanie). Paul H. STAHL (La "vraie" définition des sciences sociales). - TEXTES: Dan MARTIN (La veillée des morts). Dejan DIMITRIJEVIC RUFU (Les déesses du destin). Irina TOUNDASSAKIS (Distiques d'Andros). Luiga ZA ("Berceuse" et "Complainte de la Vierge"). Cornelia ZARKIAS ("Thesis" de la fraternité d'Ai Mina). Geneviève ZOIA (La vie d'une Saracatsane). - COMPTES RENDUS.

15) RECUEIL. VI. (sous la rédaction de Paul H. Stahl). Paris, 1990, 194 pp.

Mouette BARBOFF (Du pain domestique au pain artisanal). Elena COJOCARU (Les Turcs d'Ada-Kaleh). Victor ESKENASY (Bucarest, 1859. Fragments autobiographiques inédits de Moses Gaster). Jeanine FRIBOURG (Le "Dance"). Ioan GODEA (L'élevage, au village de Bârsa). Galina KABAKOVA (L'enfant naturel dans la nature et la société). Zoja KARANOVIC (Fact and Fiction in today's Stories of Buried Treasure). Denis LABORDE (L'improvisation orale au Pays Basque. Le "Bertsulari"). Demetrios LOUKATOS (Le deuil et la solidarité des parents, en Grèce). Catherine LUTARD (Le mariage au Monténégro. Témoignages). Miroslava MALESEVIC (Sexual Maturation of Girls. Puberty Rites in a Traditional Serbian Village). Francesca MANNA (I Rom abruzzesi di Pescara). Liviu MARCU (Le cycle de vie dans les communautés villageoises roumaines). Andrei OIŞTEANU (L'utilisation des plantes narcotiques et hallucinogènes par les Géto-Daces et les Roumains). Ioannis SIDERIS (La "gynécocratie". Fêtes et rituels de la Macédoine grecque). Paul H. STAHL (A qui appartient l'enfant? Parenté ou propriété). Răzvan TEODORESCU (Zwei Fälle deutscher Einwirkung in den rumänischen Raum). Fotini TSIBIRIDOU ("Le temps d'une vie). Cornelia ZARKIAS (Parenté, habitat et espace, au village de Skiros). Jane Dick ZATTA et Leonardo PIASERE (Stealling from the Gago. Some Notes on Roma Ideology). - COLLECTIVISATION ET PRIVATISATION: Dănuţ CRACIUN et Ilie PETRIA (L'enterrement d'une Coopérative Agricole de Production). Nikola F. PAVKOVIC (La propriété communautaire en Yougoslavie contemporaine). Henri H. STAHL (Les crises post-dictatoriales de chaos social). - COMPTES RENDUS.

16) (Sous la rédaction de Paul H. Stahl). Paris, 1992, 74 pp.

Elefth. P. ALEXAKIS (L'épouse secondaire ou la stratégie du patrilignage en Grèce). Mihai COMAN (La chasse héroïque). Iordan DATCU (Valer Butură et la culture spirituelle du peuple roumain). Galina KABAKOVA (Les femmes-récipients, les enfants-produits). Zoja KARANOVIC (Saint Sava and Legendary Folk Stories). Georges NICOLAKAKIS (La litanie dans le Lassithi, Grèce). Lorenzo RENZI (Analogies dans les contes de fées occidentaux et orientaux). Paul H. STAHL (Les règles de vie des anciennes communautés villageoises européennes). - COLLECTIVISATION ET PRIVATISATION: Vassil GARNIZOV (Identité et rites des funérailles à l'époque du totalitarisme). Gheorghje SISEŞTEAN (Les pommiers aux roses). - COMPTES RENDUS.

S O M M A I R E

COLLECTIVISATION ET PRIVATISATION

COMPTE - RENDUS

*

* *

L'EUROPE ORIENTALE. 1993.

L'orage est passé. Effrayés un moment, les anciens tortionnaires se remettent. ils disent s'être opposé à la dictature. Ils optent ostensiblement pour une nouvelle société; ils font le nécessaire pour conserver l'ancienne. Ils ont la police, ils ont l'armée, l'administration, les meilleures maisons, les ambassades, les services secrets. Quelques-uns recommencent à montrer ouvertement leurs oreilles rouges. Les plus futés se déclarent roses et prennent le pouvoir. Ils disent que dans le secret de leur âme ils étaient démocrates, et si matériellement ils étaient tortionnaires, spirituellement ils ne l'étaient pas.

Des occidentaux cyniques ou stupides les croient, font semblant de les croire, ils les décorent, les invitent, les choient. Ils louchent vers une affaire, ils espèrent un contrat.

Les esclaves, un moment libérés, criaient leurs désarroi, leur haine, leur espoir. Ils ne bougent plus, ils ont peur. On leur fait peur. On les menace pour ne rien dire, ni montrer du doigt les tortionnaires. Les policiers de jadis sont toujours là. Personne n'a été jugé ou puni. On ignore les charniers qui sortent de terre semaine après semaine. Les crimes des anciens tortionnaires, s'ils ont le pouvoir, ne sont pas des crimes. On juge et on punit seulement les crimes perpétrés par des noirs, il y a un demi-siècle, c'est tellement facile.

Les esclaves sont déboussolés. L'espoir en un monde meilleur s'est transformé en une fuite éperdue, n'importe où, fuir.

Les tortionnaires ont gagné. Ils ont le pouvoir et l'argent. Ils vivent bien. Ils ont des retraites douillettes et le passeport pour le paradis dans la poche. Ils aiment les dollars. Une masse aveugle ou volontairement aveugle les suit encore, sous prétexte de liberté de choix. C'est peut-être le plus triste.

Tortionnaires, mais démocrates: les croyez-vous?

Moi, pas!

Cryptoskepsis: Ça se passe où, Socrate?

Socrate : Comment où? Partout. Mais tais-toi.

LA RECOLTE DU SEIGLE A CASTRO LABOREIRO

Mouette Barboff

Castro Laboreiro, commune du Portugal de 836 habitants (542 femmes et 294 hommes selon le recensement de 1991), comprend une quarantaine de hameaux situés entre 750 m et 1250 m d'altitude, répartis en deux catégories, ceux de l'estive ('as brandas') et ceux de l'hivernage ('as inverneiras'). "L'usage de faire des cultures de montagne et de vallée oblige les habitants à un déplacement entre ces deux habitats" (Dias, 1949, p. 53); au-dessus de 1000 m, tous les habitants changent de résidence de la mi-décembre à la mi-mars pour s'installer avec leurs troupeaux dans les hameaux situés en aval de Castro Laboreiro Vila, siège de la commune (situé à 936 m), car la température y est plus douce.

Les Castrejos cultivent essentiellement du seigle et des pommes de terre; ils possèdent des terrains-'as leiras' autour de chaque résidence ce qui leur permet de consommer sur place ce qui est produit sur place, afin d'éviter le transport et le stockage des récoltes.

A l'estive, le seigle semé fin août / début septembre est récolté fin juillet et reste onze mois en terre; à l'hivernage, il est semé plus tard, fin septembre / début octobre et récolté plus tôt mi-juillet; il ne reste que dix mois en terre. Ce décalage, dû à la différence d'altitude et donc de température, facilite l'exploitation des terres cultivées 'os barbeitos' ('barbeito' - premier labour qu'on donne à une terre en jachère, mot dont le sens s'est étendu ici aux terres cultivées et utilisé en opposition aux pâturages - 'os campos').

Le seigle est cultivé en monoculture sur les terrains secs ou pierreux et en système biennal avec les pommes de terre sur les terrains plus humides; cultivé sur les terres plus pauvres que les terres a blé, "il tolère mieux le froid, la sécheresse ou un excès d'humidité. Il résiste là où le blé gèlerait en altitude" (Brunhes Delamarre, 1981, p. 168). Les Castrejos utilisent plusieurs mots plus désigner le seigle: 'o centeio' (du latin 'centenum'); "le seigle a eu deux noms latins: l'un, 'secale', se retrouve en roumain, en français et dans les dialectes celtiques, l'autre, 'centenum', en espagnol et en berbère" (Haudricourt, 1987, p. 141). Un autre nom est celui de 'a messe' (ou 'a messe' - moisson mûre, récolte, du latin 'messeum'). Manuel Viegas Gueirreiro (1982, p. 109) précise que dans la région voisine du Barroso, la désignation 'a messe' est attribuée à la moisson des céréales, au champ juste avant et après la moisson, et par extension au seigle. Le mot de 'mustura' ('a mistura' - mélange, du latin 'mixtura') désigne également la farine de seigle domestique mélangée à la farine de blé achetée pour faire le pain de méteil; le mélange a donné son nom à la farine de seigle puis au seigle. Enfin, comme dans tout le pays, ils emploient aussi le mot pain-'pão' pour désigner aussi bien l'aliment que le champ de céréales (seigle ou blé), depuis les semailles jusqu'à la moisson. Dans la langue vernaculaire, seigle est synonime de champ, de moisson, de farine et de pain.

La récolte de seigle comprend plusieurs phases que nous allons aborder successivement: la coupe, le gerbage, la mise en gerbier et le transport des gerbes sur l'aire à battre.

1) LA COUPE - 'A SEGADA' ('a sega de pão' - la coupe du pain)

Lorsque le seigle arrive à maturité il faut le moissonner: "hay que segar" entend-t-on ici ou là. 'Segar' signifie moissonner, faucher (du latin 'secare' - couper). Dès la mi-juillet, les cultivateurs surveillent le temps et l'état du grain: "si on enfonce l'ongle dans le grain..." (stade appelé rayable à l'ongle), "si le grain ne saute pas quand on l'appuie à la base de l'épi avec le pouce, c'est qu'il est encore vert, 'é ainda verde' " disent-ils. Et, comme dit le proverbe, "tudo faràs, só pão verde não segaràs" (tu peux tout faire, sauf de couper le pain encore vert). Il faut attendre que le seigle soit bien sec pour le couper, sinon il s'abîme - 'estraga-se'; pourtant d'année en année les gens ont tendance à couper leur seigle plus tôt que le date habituelle du 25 juillet: "avant on commençait à la Saint Jacques - St. Iago adiante', maintenant on fait n'importe quoi!" déclare Olivia (70 ans). En 1986 la moisson avait commencé le 23 juillet; en 1991 le 18 juillet dans le même hameau. Pourtant, si l'on en croit les recommandations énoncées dans l'encyclopédie d'économie domestique, "il faut toujours mieux commencer les moisson trop tôt que trop tard. Les céréales coupées un peu vertes doivent rester un peu plus longtemps sur la javelle, elles y prennent de la qualité et il n'y a aucun inconvénient à mettre la faucille dans un champ un peu avant la complète maturité du grain parceque malgré la rapidité de la récolte, on ne peut guère terminer avant que le grain soit trop mûr et alors, malgré toutes les précautions on en perd une grande partie".

Ces recommandations, valables pour de grosses récoltes, le sont peut-être moins pour de petites exploitations. A Rodeiro, Dina (26 ans), moissonne à contrecoeur: "o centeio é ainda verde mas hay que fazer como todo o mundo!" (le seigle est encore vert mais il faut

faire comme tout le monde). Le 18 juillet 1991, trois jours après avoir constaté que le seigle n'était pas mûr, Delfina (65 ans) décide tôt le matin d'aller moissonner son champ: "todo o mundo anda a segar" (tout le monde est en train de moissonner) lance-t-elle en sortant précipitamment; celle qui commence stimule les autres et déclenche une ruée collective sur les champs de seigle; "comme des chèvres, quand il y en a une qui fonce, les autres suivent!" commente laconiquement Olivia, qui ne cultive plus de seigle et assiste en spectatrice à l'évènement; "ils le coupent vert et après ils doivent le mettre au soleil une fois, deux fois, ça n'en finit pas" ajoute-t-elle moqueuse. 4

Le souci de chacun d'agir comme tout le monde exprime plusieurs préoccupations; d'une part cela montre la force de cohésion sociale du groupe lors d'une période fondamentale du cycle agricole; Jorge Dias écrit en 1948 à propos de la moisson du seigle dans une commune de la province voisine, que cette opération agricole était soumise à l'organisation communautaire qui fixait le jour du commencement (rééd. 1981, p. 132). D'autre part, les retardataires peuvent craindre de se retrouver seuls, les derniers: Van Gennep nous décrit dans le passage intitulé "Les compétitions et les farces" (1951, p. 2326) toute une série de coutumes qui consistent à humilier celui qui n'a pas terminé de moissonner en même temps que les autres et les railleries dont il était l'objet. Autant l'admiration récompensait celui qui coupait plus vite et mieux que les autres, autant les moqueries, la honte même s'abattaient sur le dernier. Au Portugal, l'esprit de compétition encore présent au sein des communautés rurales, s'affichait davantage lors du battage au fléau, travail d'équipe exclusivement masculin, dont chaque participant défend par la démonstration de sa force et de son endurance, l'honneur de sa personne et celui de son camp; plusieurs auteurs nous ont transmis leurs témoignages.

Sur le plan pratique, il faut préciser que le battage suit de près la moisson et se déroule selon un système d'entraides gratuites et réciproques (Veiga de Oliveira, 1955, pp. 21 et 43), les intervenants devant être disponibles en même temps pour pouvoir s'aider mutuellement. Sur le plan psychologique on peut dire que l'attente, l'anxiété qui couvent parmi la population à l'approche des récoltes, par crainte de l'orage et de ses conséquences, se libèrent soudain dans cet élan collectif et redouble les énergies. Désormais, il va falloir faire vite pour éviter la pluie car avec elle le seigle coupé germe à nouveau (' o centeio rebenta' - 'rebentar' signifie germer, bourgeonner). La moisson prend la priorité sur toutes les autres activités profanes ou religieuses. Ainsi, au cours de la messe dominicale, le prêtre déplore l'absence de celles qui préfèrent moissonner leur seigle plutôt que de venir à l'église remplir leur devoir de chrétiennes.

La faucille.

A Castro Laboreiro on moissonne exclusivement à la faucille, ce que les femmes soulignent en proclamant que tout le seigle est coupé à la main ('é todo cortado à mão'). Quelques rares personnes se servent d'une faucille à lame lisse de fabrication espagnole (l'Espagne est toute proche), mais la majorité des Castrejos utilsient une faucille à dents ('a foicinha com dentes' ou 'foicinha serrilhada') en usage dans tout le pays. Selon M. Brunhes Delamarre, "ce type de faucille apparaît comme étant le plus ancien héritier des faucilles armées de silex de l'âge de pierre; elle est surtout employée pour couper les tiges dures (céréales); le geste d'utilisation est différent de celui de la faucille à lame lisse et rappelle celui de la scie, alors que la faucille à lame lisse fait une coupe brusque directe" (1971, p. 34). Ernesto Veiga de Oliveiro (1983, p. 260) précise que son maniement est plus lent parceque la coupe est faite par sciage, en gestes mesurés ('por serração em gestos compassados'). En France, Van Gennep relate en 1951 que "dans maintes régions plus ou moins accidentées a subsisté la coupe à la faucille qui se dit scier, segar, parce que la plus employée était la faucille à dents de scie minuscule" (p. 2205). Nous pouvons en déduire qu'il existe une relation directe entre le verbe latin 'secare', scier (en français), 'segar' (en portuguais) et la faucille à dents. L'un de mes informateurs (José, 62 ans) dit qu'il faut avoir le tour de main: "on fait tourner la faucille autour des tiges, en biais, sur le côté...dans ce sens il y a moins de résistance, c'est plus facile; alors que si on coupe en ligne droite, vers soi, on tire sur la tige, on arrache le pied et on ne coupe rien du tout". La coupe se fait latéraelement, de gauche à droite et s'accompagne d'un geste souple de l'arrière vers l'avant comme pour embrasser les tiges avant de les scier.

La faucille est composée d'une lame et d'un manche; la lame ('a lâmina'ou 'a folha') est longue et fine; le dessus est lisse tandis que le dessous est strié le long du tranchant ('o corte' - sauf à la pointe 'o bico' et à la base); les petites dents acérées sont orientées vers le manche en bois ('o cabo'); celui-ci présente un renflement dans la partie intérieure pour permettre à la main d'avoir une meilleure prise. La soie ('o espigao') traverse le manche et réapparaît à l'extrémité en forme de crocher ('gancho'). Pour assurer une bonne coupe, il faut que la lame soit ferme dans le manche et bien affûtée; lorsqu'elle s'émousse, on la fait remettre en état par le forgeron ('ferreiro') qui la soumet au feu de la forge afin de la retailler aux ciseaux. Elle ne sert qu'un fois par an, au moment des moissons; c'est un outil personnel; celles des femmes sont un peu plus petites que celles des hommes; elles se conservent très longtemps. Les Castrejos n'utilisent pas de doigtiers pour moissonner; les faucilles à dents sont beaucoup moins dangereuses que les faucilles à lame lisse qui

coupent comme des rasoirs. L'usage de la faucille présente des avantages et des inconvénients; la coupe des céréales poignée par poignée est lente, fatiguante et demande davantage de main-d'oeuvre, mais en revanche elle offre une meilleure garantie pour les grains car la main qui retient les tiges facilite la coupe et protège les épis du choc produit par l'outil, choc qui risque de faire tomber les grains et de les éparpiller sur le champ (Brunher Delamarre, 1981, p. 164).

L'orientation des champs, du seigle et de la coupe.

La plupart des champs de seigle sont rectangulaires et descendent en pente douce vers la vallée, perpendiculairement à la route et aux courbes de niveau Ils sont entourés d'un muret ('as paredes') et parfois divisés par un simple cordon discontinu de pierres à demi enfouies dans la terre ('as estremas' - bornes, limites), à la suite du partage d'un héritage.

Ce sont en majorité les femmes qui moissonnent le seigle, seules ou par petits groupes de deux ou trois personnes d'une même famille; le plus souvent la mère et la fille; la grand-mère, la mère et la petite fille; la mère, sa fille et sa bru; deux soeurs, parfois l'aide du mari ou d'une voisine. La solidarité des femmes de Castro Laboreiro s'exprime aussi sous forme d'encouragements: "jette-le par terre, femme!" ('bota para baixo, mulher!') crie-t-on de loin à celle qui moissonne.

La coupe commence à l'extrémité du champ, dans le sens de la pente, de haut en bas ('de cima para baixo') et progresse en fonction de l'inclinaison du seigle ('conforme o jeito do pão' - selon la tournure du pain). Les tiges atteignent facilement 1,80 m de hauteur et penchent sous le poids des épis et le souffle du vent d'un côté ou d'un autre. Pour les couper plus aisément, sans être incommodé par les épis, il est préférable d'aborder le seigle dans le sens contraire à son inclinaison; en principe le seigle penche toujours du même côté, mais lorsqu'il y a eu de violentes bourrasques ou même "à cause des chiens", il part dans tous les sens et rend le travail plus difficile, plus long surtout, car il faut continuellement se déplacer pour être bien placé; de plus, il faut démêler les tiges, les mettre en ordre en s'aidant de la pointe de la faucille, délicatement, avant de les couper.

Les moissonneurs se placent en ligne droite, face au champ, côté à côté et suffisamment espacés les uns des autres pour ne pas se gêner dans le travail. La moisson commence tôt le matin care avec l'humidité, la balle se resserre et retient les grains.

La coupe et le javelage.

Pour scier le seigle à 20 cm du sol (entre 15 cm minimum et 30 cm maximum), il faut se baisser; le corps est plié en deux, les jambes sont légèrement écartées pour être en position stable. La coupe se fait en deux ou trois temps, par poignées que la main gauche retient tandis que la droite fait actionner la faucille; les coups de lame se répètent tant que la main gauche parvient à les contenir; comme les tiges sont hautes et pour éviter qu'elles se cassent pendant la coupe, on les laisse fléchir les unes au-dessus des autres au fur et à mesure de la coupe; la main gauche se contente de les maintenir ensemble sans avoir à les porter, c'est moins fatiguant et leur position couchée facilite la coupe. On compte en moyenne trois coups de lame par poignée et trois poignées par coupe, soit chaque fois neuf coups de lame successifs; parfois plus, parfois moins (entre 4 et 11).

Ensuite il faut relever les tiges coupées en s'aidant de la faucille; la main gauche tient les tiges d'un côté tandis que la lame de la faucille les soutient de l'autre, pour les soulever à bout de bras, sans les casser; cela s'appelle 'levantar as panadas' ou 'tirar as panadas' ('levantar' - lever, hausser, élever; 'tirar' - tirer vers soi, délivrer, dégager; 'panada' est l'équivalent d'une main pleine - 'mão cheia'.

Pour débarasser le seigle coupé des herbes qui poussent certaines années, il faut libérer la main droite en posant la faucille à cheval sur l'épaule gauche (c'est plus facile que sur la droite), tasser les queues avant de les saisir avec les deux mains pour les secouer ('espanar' - épousseter) tout en retenant le haut des tiges sous le bras afin d'épargner les grains. L'herbe ('o fanenco' - problement formé sur le mot 'feno' - foin) fine et légère s'échappe progressivement du faisceau de paille; il suffit ensuite de tirer dessus pour l'extraire complètement et la rejeter entre deux andains. Pendant cette séquence, le moissonneur (ou la moissonneuse) tourne le dos au seigle puis se déplace pour déposer la javelle ('a gabiela', 'a gabela') dans l'alignement des précédentes; puis il reprend possession de sa faucille et fait à nouveau demi-tour pour se retrouver face au seigle.

Selon la définition du Petit Robert, la javelle (du gaulois 'gabella') signifie brassée de céréales coupées et non liées qu'on laisse sur le sillon en attendant de les mettre en gerbes ou en moyettes. Pour Jaimes Lopes Dias (1939, p. 47) 'a gavela' c'est ce que la main du moissonneur peut renfermer; pour J. R. dos Santos Junior 'a gabielha' ('en mirandês') c'est un ensemble de poignées - 'manadas' (3, 4, 5): une poignée c'est ce que la main gauche arrive à tenir (1977, p. 66). Le Petit Robert donne pour étymologie du mot andain - "enjambée", probablement d'un dérivé populaire du latin 'ambitus' - circuit, pourtour.

Les tiges coupées, couchées côte à côte dans le même sens et dans la même direction, jalonnent la partie moissonnée du champ; elles forment des lignes d'andains, parallèles,

rectilignes ou en forme de courbes continues ou segmentées comme l'arrivée des vagues sur le rivage. En règle générale, la ligne des andains accompagne toujours le sens de la pente et celui de la coupe, c'est-à-dire dans le sens de la longueur du champ à quelques exceptions près: à Falagueira, Ermesinda et Almerinda moissonnent dans le sens de la longueur leur champ long et étroit, mais disposent les andains dans le sens de la largeur qui est celui de la pente; à Rodeiro, les andains sont disposés dans deux sens différents sur un même terrain, car l'inclinaison n'est pas la même dans la partie supérieure et inférieure. Le sens de la pente est déterminant pour la disposition des andains, plus que pour la coupe. Sur un champ moyen on compte 4,6 lignes d'andains; chaque moissonneur alimente un ou deux andains, à gauche, au centre ou a droite selon sa position sur le champ et doit faire un quart, un demi ou trois-quarts de tour sur lui-même pour déposer les tiges dans le bon sens. Il s'écoule en moyenne 20-25 secondes entre deux javelles. Lorsque le champ est grand et le temps incertain, on le moissonne en deux parties par mesure de sécurité. La coupe s'achève dans un coin du champ, à l'opposé du commencement.

Je n'ai rien remarqué de particulier quant à la dernière gerbe, sauf à titre anecdotique, le chat d'Ermesinda venu chasser dans le dernier carré de seigle quelques souris du champ; ceci me fît penser à Van Gennep s'interrogeant sur le sens et le caractère sacré de la dernière gerbe et les noms d'animaux sauvages ou domestiques qu'on lui donnait: "l'explication populaire, admise par quelques savants comme acceptable scientifiquement est qu'au fur et à mesure de la fauche ces animaux sauvages (lièvre, renard, loup, caille), se réfugient de proche en proche jusqu'au dernier bouquet d'épis et que c'est de les y trouver ou de les voir s'en sauver qui a suggéré de donner leur nom à ce bouquet ou gerbe... l'explication pourrait valoir pour les animaux domestiques (chien, chat, coq), qui passent le plus clair de leur temps dehors, à la chasse d'autres animaux ou de grains et peuvent se trouver encerclés occasionnellement par les moissonneurs" (1951, pp. 2275-2276). Nous pouvons comme lui douter du bien fondé de cette théorie, mais l'observation concernant le chat reste valable.

L'appréciation de la récolte.

C'est au moment de la moisson que l'on voit si la récolte est bonne; en 1991 elle était abondante: "il n'y a pas eu de gelée en novembre/décembre, c'est pour ça" dit Esperança; "cette année il n'y a pas d'herbe dans le seigle" déclare Almerinda: "quand il pleut au moment des semailles /septembre/ le seigle pousse tout de suite et empêche l'herbe de proliférer" ajoute José. A Rodeiro, Dina remarque que l'herbe a poussé sur la périphérie du champ mais pas ailleurs, tout le reste est propre. Alzira évalue la récolte au poids des épis ('são pesaditos!' - ils sont bien lourds) dit-elle avec satisfaction.

Si chacun réclame la pluie au moment des semailles, tout le monde craint les pluies excessives du printemps, mauvaises pour le seigle. En 1988 la récolte a été désastreuse à cause d'un ouragan qui a même emporté un pont près de Rodeiro, "un temps qui n'arrive que tous les cinquante ans... une véritable misère... la récolte était si mauvaise... tiges cassées, peu de grains, que certains l'ont fauche à la faux" ('com a gadanha') m'expliquait Dina. A Castro Laboreiro on utilise la faux uniquement pour couper le foin ('cortar o feno'); la distinction très nette que l'on fait de l'usage des deux instruments est encore soulignée par l'emploi de deux verbes également distincts, 'segar' pour le seigle, 'cortar' pour le foin. Dans ce contexte, l'emploi de la faux donne une idée de l'ampleur des degâts et du dégoût ou de la révolte de certains, résignés à enfreindre le rituel des moissons en ignorant le respect dû au pain.

2) LE GERBAGE

Lorsque le champ est moissoné, il faut procéder au gerbage. A Castro Laboreiro c'est le jour même ou le lendemain que les femmes se mettent à attacher les gerbes ('atar os molhos'); les hommes interviennent peu, ils se réservent pour le battage. Le cheminement régulier des lignes d'andains sur les champs facilitent le travail; la confection des gerbes se fait en sens inverse de la coupe (sauf exception) et toujorus en remontant de bas en haut ('de baixo para cima'), "parce que ça fait moins mal au dos". Il faut se placer à l'extrémité d'une ligne d'andains, les épis toujours tournés vers la droite de la personne qui attache, elle-même décalée légèrement sur la gauche pour placer le lien environ au tiers de la hauteur des tiges.

Les femmes ne procèdent pas toutes de la même facon pour nouer le lien: Delfina se baisse pour réunir une brassée de seigle (l'équivalent de trois javelles); elle tasse les queues et redépose la gerbe à ses pieds pour dégager quelques tiges (une dizaine) qui vont servir de lien; elle prend soin de retenir les autres tandis qu'elle lève le faisceau suffisamment haut pour le dégager de la gerbe; avant de le faire passer dessous, elle a coudé l'extrémité (côté queues) après l'avoir introduite entre l'index et le majeur de la main droite, et soulevé à nouveau la gerbe; elle s'aide du bras gauche pour tenir le bras de la gerbe qui a tendance à se relever, du bras droit pour croiser les deux extrémités

du lien, et de son genou pour pouvoir serrer le lien au maximum; elle donne un coup de genou pour mieux compresser la paille pendant qu'elle croise les deux extrémités du lien en faisant tourner la partie porteuse d'épis autour de l'autre; puis elle les réunit en les torsadant et fait passer ce cordon, replié sous le lien en s'aidant de son pouce, pour bloquer le noeud. Les épis du lien, soigneusement épargnés pendant la confection du noeud forment un petit bouquet sur le dessus de la gerbe.

Ermesinda et Almerinda égalisent les épis du lien avant de s'en servir; elles tiennent les tiges d'une main et tirent sur les queues pour réunir les épis à la même hauteur; ce sont les épis qu'elles font passer sous la gerbe et l'autre extrémité qui tourne autour lors du croisement (le contraire de Delfina). Une autre Almerinda ajuste elle aussi les épis du lien mais ce sont les queues qu'elle fait passer sous la gerbe et de l'arrière vers l'avant. Maria égalise elle aussi les épis et les maintient au-dessus de la gerbe mais après le croisement des extrémités, elle ne tord que l'extrémité opposée aux épis pour mieux préserver les grains.

Plus le lien est serré, plus il est difficile de faire passer le cordon dessous; lorsqu'il casse, on le glisse à l'intérieur de la gerbe et on en prépare un autre.

Les femmes que j'ai observées dans différents hameaux utilisent le seigle qui vient d'être moissoné pour confectionner les liens, c'est-à-dire avec les grains; Alice Geraldes (rééd. 1982, p. 67) mentionne l'utilisation de paille de seigle battu ('palha malhada') à Castro Laboreiro Vila pour faire les liens, ce qui doit faciliter les manipulations.

Le lien ('o bencelo' ou 'o burcello' - pour 'vencelho/vencilho - lien pour attacher les gerbes) en paille de seigle est particulièrement bien adapté au liage; la paille de seigle est même recherchée pour attacher d'autres céréales comme le blé dont la paille est trop fine et résiste moins bien; elle est utilisée pour d'autres usages en particulier pour les toitures.

Lorsque la gerbe est liée il suffit de l'enjamber pour passer à la suivante et ainsi de suite jusqu'au bout de l'andain. Lorsque les dernières javelles sont insuffisantes pour former une gerbe, on les emporte pour les compléter avec l'andain suivant; il faut traverser le champ et se poster devant une autre ligne d'andains. Il n'y a qu'une seule personne par andain pour ne pas se gêner. - Il faut compter 40-50 secondes pour attacher une gerbe, soit deux fois plus de temps que pour former une javelle; 15 secondes pour rassembler les javelles, 10 pour préparer le lien, 20 pour poser le lien; pendant tout ce temps, la femme est courbée en deux, ce qui explique l'importance de la disposition des javelles et l'avantage de lier en remontant. Au bout de deux heures et demie de travail ininterrompu, Delfina est fatiguée, "c'est pénible d'attacher, ca fait mal au dos", me dit-elle en se tenant les côtés, "je suis vieille, j'aurai soixante cinq ans en septembre!". Sur le champ voisin, Irène a elle aussi fini d'attacher ses gerbes; sa mère Isabel (81 ans)a fait un petit bouquet d'épis: 'é um bencello' dit sa fille; "je glane quelques tiges et j'en fais un également" ('e um molhino' me dit Delfina). Le bouquet d'épi ('o bencelo', 'vencelho') porte le même nom que le lien ('o bencelho', 'vencelho') ou que la gerbe ('o molhinho' - petite gerbe). Irène et Delfina les associent verbalement ce qui nous laisse à penser qu'il y a une relation entre le bouquet de moisson, le bouquet du lien et la gerbe; selon van Gennep, "les bouquets ou dernières gerbes sont des symboles qui appartiennent à la grande catégorie des symboles de passage et qui marquent une fin, une terminaison" (cité par Nicole Belmont dans l'introduction du Rameau d'Or, 1983, p. 17).

Epreuve physique de la moisson.

Les efforts déployés au cours des travaux agraires que Van Gennep appelle cérémonies agraires sont tels qu'il n'hésite pas à les grouper dans une catégorie particulière, celle des rites ponologiques (du grec 'ponos' - effort, peine; 1951, p. 2140). La coupe du seigle et le liage des gerbes sont particulièrement éprouvantes physiquement; la répétition des mêmes gestes souvent en plein chaleur, le corps plié en deux pendant des heures, fatiguent beaucoup les femmes: 'cança muito' disent-elles. Pour Olinda, ça fait mal aux doigts de tenir les tiges; Dina a enroulé une bandelette de tissu autour de son poignet droit endolori; Delfina se plaint de son dos et de ses jambes pleines de varices; on se blesse aussi parfois les doigts avec la faucille, les jambes avec les tuyaux du seigle coupé ('os canos') en traversant le champ. Le seigle pique la peau; la barbe des épis rentre dans les tissus, les lainages, et ne part plus; les femmes se protègent du mieux qu'elles peuvent en portant des bas épais, des tabliers de grosse toile.

De temps en temps elles s'arrêtent un court instant et vont chercher la cruche d'eau fraîche cachée à l'ombre d'un buisson, pour étancher leur soif et laisser au corps le temps de souffler un peu. A l'heure du repas elles rentrent manger un morceau pour reprendre des forces, ou déballent sur place ce qu'elles ont emporté (jambon cru, oeufs durs, chorizo, du pain et du vin).

3) LA MISE EN GERBIER

Les gerbes sont couchées sur la surface du champ; l'étape suivante consiste à les

rassembler ('juntar os molhos') tout de suite après le gerbage, ce que les femmes expriment à travers l'expression attacher et rassembler ('atar e juntar'). "On laisse les gerbes sur le champ pour laisser le seigle continuer à mûrir et à sécher pendant quelques jours" m'explique José. Pour protéger les grains de la pluie et les empêcher de germer dans l'épi, on dispose les gerbes en gerbiers ('os borgueiros'); chaque gerbier ou meulon circulaire est composé de 80 gerbes, ou 16 'poussadas' (une 'pausada' = 5 gerbes).

L'assemblage des gerbes se fait en deux temps: - la roue ('a roda'à); le gerbier (moyette, gerberon - 'o borgueiro'). Pour faire la roue il faut rassembler les gerbes éparses en un lieu sur le champ. Delfina les prend quatre par quatre, deux dans chaque main; Irène les porte aussi par quatre mais superposées sur l'épaule gauche, contre sa tête; les épis sont orientés vers l'arrière.

Les gerbes ainsi réunies, sont couchées côte à côte sous forme de couronne, simple ou double; lorsqu'elle est simple, les 80 gerbes sont disposées sur deux niveaux; lorsqu'elle est double, une petite couronne ('uma rodinha') est située à l'intérieur d'une grande ('uma roda grande'); l'une fait 6 m de diamètre, l'autre 8 m; les 80 gerbes sont réparties entre les deux. Dans les deux cas les épis sont tous tournés vers l'extérieur et les noeuds des liens sur le dessus des gerbes. Delfina et Irène font de nombreux allers et retours pour réunir le nombre suffisant de gerbes; leur disposition provisoire en couronne constitue une étape intermédiaire qui va faciliter la construction du gerbier ('o borgueiro - le mot vient peut-être de 'barriga' - ventre, ou de 'barrigudo' - pansu, ventru).

Pour construire le gerbier il faut entrer à l'intérieur de la couronne, c'est ce que fait Delfina; elle commence par composer un carré avec quatre gerbes posées à même la terre, mais dont les épis placés aux quatre angles sont soutenus par les tiges de la gerbe précédente et donc protégés; autour de ce nid central elle aligne une première rangée de gerbes tirées de la périphérie en les orientant cette fois vers le centre. La disposition concentrique de cette nouvelle construction l'oblige à tourner autour dans le sens des aiguilles d'une montre, en saisissant une à une les gerbes de la couronne, couchées sur sa gauche, pour les placer à droite verticalement autour du gerbier; les gerbes de la première rangée sont posées au sol, serrées les unes contre les autres, légèrement inclinées vers la droite; leur nombre varie selon le diamètre (Delfina 24 gerbes; Almerinda 21; Ermesinda 28). Les rangées suivantes amorcent une spirale pour passer au niveau supérieur et prennent appui sur celles de dessous; la deuxième s'inclinant sur la gauche, la troisième sur la droite; le nombre des gerbes placées au sommet diminue, deux ou trois seulement restent exposées, toutes les autres sont à l'abri dessous. Delfina a superposé successivement 80 gerbes (4+24+24+21+7) sur 2,50 m de hauteur en quinze minutes.

Après le travail pénible de la coupe et du gerbage, la construction du gerbier semble facile et son développement harmonieux; ces grandes couronnes de gerbes posées sur les champs et s'élevant peu à peu en spirale vers le ciel dans un mouvement ascendant et cosmique, ne sont pas seulement belles à voir, elles marquent la fin d'une étape (la moisson) et une pause en attendant le transport sur l'aire à battre.

En Galice espagnole, région frontalière, la construction du gerbier présente des aspects analogues (selon les précisions de Mendianes Castro de Loureses, 1984, p. 32): 'a roda' est une spirale horizontale faite à partir de 4 gerbes en forme de croix, le mouvement de gauche à droite est descendant; hommes et femmes participent à sa confection. Deux jours après, les hommes seuls construisent les gerbiers ('medouchos'), spirale verticale de gauche à droite dans un mouvement ascendant. A partir de cette description dont certains éléments sont communs aux deux régions ('a roda', la spirale ascendante du gerbier), l'auteur apporte des précisions intéressantes; le sens de la 'roda' est contraire à celui du gerbier; les femmes sont associées à la mise en place de la 'roda' (mouvement descendant) et exclues de la construction du gerbier (mouvement ascendant). On remarque également que les gerbes disposées horizontalement en forme de spirale (couronne ouverte?) restent exposées deux jours dans cette position. La maturité du seigle s'opère en deux temps, dans deux positions (horizontale et verticale); seuls les hommes sont habilités à relever les gerbes et inverser le sens de leur orientation. L'opposition homme/femme ne fait qu'accentuer le changement de statut du seigle au cours de cette opération.

Au Portugal, dans la région limitrophe de Barroso, la construction du gerbier sur l'aire à battre présente des analogies avec les deux versions précédentes. Voici la description que fait Delfim Santos (1939, p. 310): "Sur l'aire, le responsable du gerbier ('o medador') réunit les gerbes de seigle selon des formes curieuses appelées 'mêdas'. La 'mêda' a grossièrement la forme d'un cône dont la partie extérieure est légèrement convexe. Bien qu'à première vue elle apparaît facile à faire, elle exige cependant de respecter certaines règles destinées à donner à la meule une certaine solidité et préserver en même temps les épis de l'influence athmosphérique qui pourrait provoquer la germination du seigle. Ainsi, le meulier commence par faire la croix de la meule ('a cruz da mêda') en disposant quatre gerbes en forme de carré, de manière à placer les épis de l'une sur les pieds de la suivante. Ensuite il dispose les gerbes face à face en forme de cercle dont le centre est celui du carré et dont les épis tombent sur les côtés de celui-ci. D'une façon analogue il dispose de nouvelles couches concentriques, superposées, dont le rayon croît jusqu'au tiers de la

hauteur du gerbier. De cette hauteur au sommet, les couches commencent à décroître jusqu'au minimum, point culminant où le meulier décide de fermer le gerbier ('fechar a mêda'). Sur les dernières gerbes, appelées couronne du gerbier ('c'roda da mêda', pour 'coroa da mêda'), il pose selon une vieille coutume une croix faite avec des branches et des roses sauvages."

La première remarque que nous pouvons faire c'est que le gerbier commence par un carré (comme à Castro Laboreiro) intitulé croix du gerbier; les gerbes sont disposées autour de ce carré et s'élèvent progressivement en ordre croissant puis décroissant (toujours comme à Castro Laboreiro); c'est un homme qui a la responsabilité de construire le gerbier (comme à Loureses). La finition du gerbier (couronne de gerbes surmontée d'une croix) a semble-t-il disparu; seule la couronne de gerbe subsiste au sommet mais sans croix ni appellation particulière. En France, cette finition se pratiquait encore dans les années cinquante; Van Gennep en parle dans son chapitre sur la fin de la moisson: "si on construit une grande meule, soit dans le champ même, soit plutôt à proximité de la ferme, en attendant le battage, il arrive qu'on place au sommet la couronne ou la croix d'épis ou une grosse gerbe décorée". Et plus loin il sjoute "on confectionne avec deux petites branches ou deux bouts de bois quelconques, non bénits, une petite croix destinée à protéger la meule du feu du ciel" (1951, p. 2336). A Castro Laboreiro, une femme craignant l'orage a recouvert son gerbier d'une grande bâche en plastique qu'elle a serrée ave un cordon: "je n'aime pas faire comme ça" me dit Delfina, "le soleil fait pareil" ('ao sol dà igual').

4) LE TRANSPORT DES GERBES

Les gerbiers ne restent par longtemps sur les champs, en quelques jours tout est transporté sur les aires à battre. "Os barbeitos ficam limpos!" - les champs restent propres déclare José, pour qui champ vide est synonime de champ propre. Il y a trois façons de transporter les gerbes: avec le char à vaches ('o carro das vacas'), le tracteur ('o tractor') ou sur le dos ('as costas') lorsque le champ est situé à proximité de l'aire.

Le char en bois à deux roues est caractéristique à toute cette région: sa forme étroite et ogivale est adaptée aux chemins de terre, aux ruelles étroites qui conduisent aux champs et aux maisons; il est tiré par un couple de vaches ('una junta de vacas') de race locale, espagnole ou française. Les Castrejos évaluent leur récolte en chars (foin et céréales); tel champ donne 3 chars, tel autre 2. Pour le seigle, le char correspond à une unité de mesure bien précise; il contient 80 gerbes (l'équivalent d'un gerbier) soit 4 'alqueiros' de grains (1 'alqueire = 24 litres). Il faut préciser que les mesures changent d'une région à l'autre, d'une localité à l'autre. De nos jours les récoltes ne dépassent pas 12- 13 chars, la moyenne se situant autour de 5-6 chars; autrefois, avant l'émigration intensive des hommes à l'étranger on récoltait jusqu'à 50 chars par famille.

Le chargement des gerbes commence à l'aube car il faut faire plusieurs trajets successifs; l'humidité retient les grains dans l'épi et limite les risques de perte. De plus, il faut pouvoir faire pâturer les vaches. Pour charger et décharger il faut au moins être à deux; les femmes le font entre elles mais lorsque l'homme est présent c'est lui qui attèle et qui conduit les vaches. En 1991, c'est le cas de Delfina et José; l'aller se fait sans encombre, elle est assise à l'arrière du char tandis que son mari mène les vaches par les cornes à l'aide d'une lanière de cuir ('a soga'). Pendant le chargement, opération qui dure environ quinze minutes, les gens ont coutume de dételler les vaches pour travailler à l'aise, pendant que celles-ci glanent ici et là quelques épis en attendant d'être attelées à nouveau pour tirer la charge.

Delfina monte sur le char dont le timon est à présent posé à terre et José lui passe les gerbes une à une. Le plancher du char ('a cheda') est armé à l'avant et sur les côtés de piquets amovibles ('os estadulhos') au nombre de 10 ou 12. Ils sont de trois sortes ; deux petits à l'avant ('os pequenos de frente' - 0,40 cm de haut), suivis de deux grands ('os grandes' - de 1,40 m de haut) et six ou huit moyens placés sur les côtés ('os estadulhos da trazeira' - de 0,70 m de hauteur). C'est entre ces piquets conçus pour maintenir la charge que les gerbes sont couchées vers l'avant et vers l'arrière alternativement pour équilibrer le volume et le poids; quelques-unes, placées en biais sur les côtés, sont prises dans les piquets arrières; Delfina superpose plusieurs couches de gerbes en ayant soin d'orienter les épis vers l'intérieur du char; les gerbes passent ainsi du gerbier (position circulaire verticale, épis tournés vers l'intérieur), au char (position horizontale, les épis tournés vers l'intérieur); ces précautions montrent à quel point le cultivateur est constamment soucieux de protéger sa récolte et de ne pas perdre de grains; seuls les pieds des gerbes sont exposés à l'éxtérieur du char. Lorsque le char est à moitié plein, Delfina réclame une tringle métallique ('a tramadeira') dont les extrémités se terminent en forme d'anneaux que l'on enfile dans les deux grands piquets pour les maintenir en bonne position ('para tramar os estadulhos': 'tramar' - tramer, entrelacer), leur éviter de s'écarter ('para nao alargar'). Après le chargement de l'autre moitié, il faut consolider le tout avec une corde; Delfina dirige la corde d'un côté ou de l'autre tandis que José tire chaque fois dessus, de toutes

ses forces et la fait coulisser entre chaque tour, derrière des chevilles de bois plantées sous le rebord du char; après le noeud final Delfina redescend. Selon Teofilo Braga (rééd. 1985, p. 121) la corde doit mesurer douze brasses ('doze braças'; 1 'braca' = 2,20 m) mesure ancienne qui servait d'unité de mesure territoriale au XIII-e siècle.

A présent il faut atteler les vaches; elles portent le joug sur le cou ('a canga no pescoço'); José les fait reculer de part et d'autre du timon; il le soulève et le pose d'abord sur son épaule gauche avant de le mettre en place dans la courroie de cuir suspendue au milieu du joug. Le char fait demi-tour et part en direction de l'aire; les roues en fer (autrefois en bois) passent tant bien que mal sur les chemins caillouteux et accidentés, les essieux grincent si langoureusement et si fort qu'on les entend de loin. Les gens ont coutume de dire que les chars chantent ('os carros cantam'); dans le Barroso le transport des gerbes se faisait pour tout le monde le même jour, généralement un lundi et les vaches étaient décorées pour la circonstance, car ce jour était le leur.

La hauteur des gerbes contraste avec l'étroitesse du char; ceintrées par la corde en leur milieu elles se relèvent vers l'avant comme la proue d'un navire, se déploient vers l'arrière comme la roue d'un paon; ce que Jaimes Lopes Dias appelle "une curieuse architecture", s'appelle selon Delfina faire le coq ('fazer o galo').

Le transport des gerbes se fait également à l'aide de mini-tracteurs, actionnant des bennes plus ou moins grandes; ce sont les hommes qui conduisent les tracteurs tandis que les femmes suivent à pied. Le chargement est la disposition des gerbes imitent ceux du char, les gerbes de l'avant et de l'arrière se font face, elles se superposent en épousant la forme de la benne. Olinda et son mari Albano ont mis au point une sorte de plateau armé de piquets (comme le char) dont la charge est supérieure à celle du char; lorsque son mari est absent Olinda (46 ans) conduit le tracteur comme d'autres femmes de sa génération. La largeur de ces petits convois leur permet tout juste de passer là où passent les chars.

Enfin, lorsque le champ est proche de l'aire, le transport à dos d'homme remplace les deux autres et se fait en dernier.

Pour les quantités moyennes (4, 5, 6 chars) les agriculteurs s'organisent pour réunir tout le seigle sur l'aire le jour du battage; ils n'hésitent pas à faire un ou deux trajets la veille au soir, pour être sûrs de pouvoir terminer le matin même; dans ce cas ils utilisent un deuxième char, car le déchargement ne peut se faire que le jour même du battage.

BIBLIOGRAPHIE

BRAGA, Teofilo

1985 - O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradiçoes. Vol. I, édition Dom Quixote, collection Portugal de Perto.

BRUNHES DELAMARRE, Marielle et Hugues HAIRY

1971 - Techniques de production: l'agriculture. Paris, éditions des Musées Nationaux.

BRUNHES DELAMARRE, Marielle, Paulette BUTEUX, Geneviève CLAVELLE, Sylvie DELASSUS

1981 - L'art de vivre du temps jadis: mille et une recettes de nos grands parents. Paris, sélection du Reader's Digest (pp. 164-167 et 262-267).

CONDE, d'Aurora

1966 - "Malhada de centeio no Entre Douro e minho". Revista de etnografia, vol. VII, tome I, Porto, Junta Distrital do Porto, les pp. 25-54.

DIAS, Jorge

1949 - Minho, Tràs os Montes, Haut Douro. Lisbonne, Congrès International de Géographie, (pp. 43-125).

1951 - "Sacrificio simbblicos associados às malhas". Revista Terra Lusa, sept. do n° 1, Lisboa (pp. 12-22).

1981 - Vilarinho da Furna, uma aldeia comunitaria. Lisboa, Impresa Nacional, Casa da Moeda, 2-e édition.

1981 - Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril. Lisboa, Editoria Presença, 2-e édition.

FRAZER, James George

1983 - Le rameau d'or. Esprits des blés et des bois. Le bouc émissaire. Paris, les éditions Robert Laffont.

GALHANO, Fernando

1961-1962 - "Uma malha em Celerico de Basto". Trabalhos de Antropologia e Etnologia, vol. XVIII, fasc. 3-4, Porto.

1967 - "Algumas notas sobre a debulha dos cereais". Geografica, avril, ano III, n° 2 (pp. 21-33).

GERALDES, Alice

1982 - Castro Laboreiro e Soajo. Habitaçao, vestuario e trabalho da mulher. Lisboa, Colecçao Parque Naturais, n° 4, 2-e édition.

HAUDRICOURT, André et Louis HEDIN

1987 - L'homme et les plantes cultivées. Paris, éditions A. M. Métailié, réédition.

LOPEZ DIAS, Jaimes

1939 - "Do pao que se semeia ao pao que se come". Etnografia da Beira, vol. V, Lisboa, Livr. Ferin (pp. 35-76).

MATTOS, de Armando
1944 - Moreias in Douro Litoral. IX. Porto, éditions Domingo Barreiro.
MENDIANES CASTRO, Manolo
1983 - "A seitura na rexion da Limia". Grial, Revista galega de cultura, tome XXI, n° 81, Vigo (pp. 287-300).
1984 - Loureses. Antropologia dunha parroquia Galega. Vigo, éditions Galaxia.
PINTO, Elisero
1958 - "Costumes do concelho de Vila do Conde, o malho in Douro Litoral." Boletim da comissao de Etnografia e Historia, oitava serie VII-VIII, Porto, éditions Junta da provincia (pp. 601-609).
POLANAH, Luis
1987 - Comunidades camponesas no parque nacional de Peneda-Gerês. Lisboa, serviço Nacional de Parques, Reservas e Conservaçao da Natureza, 2-e édition.
PORTELA, José
1986 - Trabalho cooperativo en duas aldeias de Tràs os Montes. Porto, éditions Afrontamento.
SANTOS, Delfim
1939 - "As malhadas em Barroso". Revista Lusitana, vol. 37, n° 1-4, Lisboa (pp. 310-313).
SANTOS JUNIOR, J. R. dos
1977 - "Malha do cereal no Cardenha" (pp. 83-115); "Malha do centeio em Lavradas (Barroso)" (pp. 116-132); "A cultura dos cereais e a trilha em terra de Miranda" (pp. 133-147). In Trabalhos de antropologia e etnologia, vol. XXIII, fasc. I, Porto.
SILVA PICAO, José da
1983 - A travès dos campos. Lisboa, Publicaçao Dom Quixote, coll. Portugal de Perto, réédition.
TROUSSET
Encyclopédie d'économie domestique.
VAN GENNEP, Arnold
1951 - Manuel de Folklore français contemporain. Tome premier, V - Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières. Paris, éditions Picard (pp. 2137-2539).
VEIGA DA OLIVEIRA, Ernesto, Fernando GALHANO, Benjamin PEREIRA
1983 - Alfaias agricola portuguesa. Lisboa, Instituto Nacional de Investigacao Cientifica, 2-e édition.
VIEGAS GUERREIRO, Manuel
1982 - Pitoes das Junias. Esboco de monografia etnografica. Lisboa, Serviço Nacional de Parques, Reservas e Patrimonio paisagistico, 2-e édition.



WOMAN'S INITIATION IN RUSSIAN AND SERBIAN WEDDING RITES

Zoya Karanović and Ludmila Longan

Wedding rituals and customs symbolically represent a change of place and social status for a person (with active participation of the whole communty). In this regard wedding rites have long been viewed as an initiation of the subjects of the rituals (1).

Some research on the Slavic material has been done, but at best it has failed to emphasize the role and status of the bride as the main subject of the ritual; at worst this role has been neglected altogether (2). The goal of this article is to illustrate, by description and interpretation of traditional wedding ceremonies and accompanying songs, the meaning and function of this initiation for the woman, i.e. the ritual significance of the bride, in the rites of two Slavic peoples, the Serbs and the Russians. The analysis will be based, however, not on the opposition of two traditions. Rather, the material of each tradition will be shown to complement the other in an attempt to reconstruct some 'universal' meaning of the rites. The examination is based on a variety of nuptial rituals and the verbal manifestatitons of these acts with particular emphasis on lyrics both as a part of the marriage rites and at the same time a reflection of them. As a rule the data is drawn from the nineteenth and twentieth centuries collections of wedding lyrics and recent field work (3).

At the risk of slight overgeneralization, the ideal Russian and Serbian traditional marriage can be described as consisting of the following stages: 1) preliminary steps (matchmaking and examination of the groom's household, the formal request and betrothal, and the calling of guests"; 2) the wedding eve, the rituals of the wedding day (including the feast); 3) the first visit of the bride's family; 4) the return visit to the young woman's parents by her, her husband and his family (4).

As one phase of the traditional marriage replace another, the bride is gradually transformed and passes into the new social status of a married woman; the bride's importance steadily increases until reaching its peak on the peak on the wedding-day. Although the beginning and final phases of the traditional marriage are important for understanding this complex process as a whole, most of the traditional rituals and rites occur on the wedding-day itself, and our most detailed analyses will thus be devoted to it.

The wedding ceremony is preceded by numerous acts of preparation in which representatives of both sides participate. Like other rites of passage the marriage rites begin with the ritual separation of the initiant. Thus the custom of the formal request (Serb. 'prostiba'; Rus. 'svatovstvo'), which starts the process of separation initiates the marriage. According to tradition, if the proposition is received favorably the maiden's father drinks a glass of wine is brought to his house by the groom's side. The agreement is consummated by drinking the wine (Anikin, p. 202; Z. Karanović, field work in Šajkaška, serbian 1990):

Oj, popojnik,propojnik	What a drunkard, a drinker
Da Marinin batjuška	Marina's father is,
Propil Marinušku	He squandered Marinushka
Da na vinnoj čaročke	For a glass of wine
Na medovoj stopočke.	For a jigger of mead.
Oj, kuptik, torgovtik,	What a buyer, a trader
Da Ivanov batjuška:	Ivan's father is:
Kupil, storgoval	He bought, he traded
Marinu u batjuški	Marina from her father
Za odin večeroček.	In one evening,
Za jedinyj časoček.	In one hour.
(SSS, p. 1 17, 2)	

The complex set of customs connected with the formal request is concluded by the acceptance of gifts indicating that the "deal was done" and the girl betrothed, literally 'marked' (Srb. 'obeležena'; Rus. 'naznačena'). From this point on a girl is considered "the requested one", i. e. already in a sense separated. This separation signals that the girl has begun the process of initiation.

The giving of gifts is a separate and necessary ritual in the framework of the traditional marriage in both Russia and Serbia, and in both traditions it is intrinsically reciprocal and repetitive. It occurs during each of the successive parts of the marriage process. As in the case with other rituals, the gift giving is accompanied by a song:

Uz on pervyj podaroček -prjaniček,	His first gift - a gingerbread cookie,
Uz vtoroj on podaroček - zerkal'ce	His second gift - a mirror,
Uz on tretij podaroček - basmački.	His third gift - shoes.
(LRS, p. 60, 120).	

The mere recounting of different objects in this Russian example, and the absence of words denoting action emphasize the central importance of the gift. The gifts stand for the ritual bread, mirror and footware in archaic cultures and represent sacred objects by means on which one can enter a "different reality" (5). These objects shed light on the nature of the process they anticipate.

Giving gifts to a betrothed girls is a necessaru element of the traditional marriage process in Serbia. Consider, for instance, the following song, sung during the formal request:

...Dok svekar dodje, suknju donese.	...When father-in-law comes he brings a dress.
Svekar će doći, suknju doneti.	Father-in-law come to bring a dress.
Dok rabar dodje, prsten donese.	When the fine fellow comes the ring he brings.
Rabar će doći, prsten doneti.	The fine fellow will come to bring the ring.
Dok dever dodje, venac donese.	When brother-in-law comes the wreath he brings.
Dever će doći, venac doneti.	Brother-in-law will come to bring the wreath.
(SNP, I, 1)	

Here, too, by means of several repetitions the song stresses the importance of gift giving. Furthermore, the lyrics of the song anticipate successive changes of clothes. Putting on the new objects will be essential for the rites performed during the wedding itself, i. e. during the liminal and aggregational stages of initiation when the bride is 'dressed up' (Srb. 'naresi' - SNP, man., 14, 'napravi' - SNP, 41; Rus. 'narjaditsja' - LRS, 58, p. 35; 'snarjadna' - OP, p. 269).

In the Russian tradition, however, the dressing up is proceded by rituals in which the bride-to-be symbolically parts with her maidenhood, i.e. her precious social status. The complex of customs connected with the stage of the marriage process consists of the decoration of the girl's plait with plants, ribbons and a flower wreath and the subsequent undoing the hairdo before the 'last' bath (OP, pp. 6, 7, 8, 24, 25, 38, 39, 40; SSS, p. 44):

Blagoslovi-ka, gospodi, izukrasiti	Bless us, Lord, to adorn
Mne trubčatuju kosu	My tubular plait
Vsjakimi alymi cvetočkami...	With all kinds of scarlet flowers...
(OP, 3, p. 9)	

Decorating the future bride's hair with flowers and a wreath, as in the following example, are supposed to bring her in touch with the forces of growth:

...Pleti dve jabloni kudr'avye...	...Plait two curly apple trees...
...Dva sadocka, dva zelenye.	...Two green orchards (into my braid).
(OP, 17, p. 16).	

The association of the girl with wheat, apple and even the whole garden reveals a symbolic connection between the young female and the forces of growth and fertility whose potential power, according to general beliefs, is hidden in plants fertility whose potential power, according to general beliefs, is hidden in plants.

Although decorating the bride's hair with flowers as part of the prewedding ceremony has vanished in the Serbian tradition, Vuk Karadzić's comments to two songs give a hint of its earlier presence. These were songs sung "while the girl's hair was combed" (SNP; V 102, 106). We have no doubts that allusions to the ritual of wreath weaving and other related actions in Serbian folk songs originate in forgotten nuptial rites (SNP, 32 - 19, 29, 32, 41 and others). This is supported by the existence of a similar custom among the Macedonians, a people genetically and geographically closely related to the Serba. In the Skoplian basin (Macedonia), the girl friends of the future bride plaited a wreath for her out of sweet basil flowers (SEZ, vol. LIV, 1939, p. 435).

The following Russian song anticipates the moment when the wreath or another symbol of maidenhood is removed (6) and the girl's braid unplaited:

Izukras'ka menja, sestrica,	Decorate me, my sister,
Na segodnjašnij večeroček	For this evening,
Uz kak zavtrašnij-to deneček	Tomorrow evening
Ne rasterjat by mne lazorevyx cvetočkov.	I will lose my blue flowers...
(OP, 15, p. 14)	

The bride's hair remains lose during the entire wedding ceremony until the reciprocal ritual of putting on the headdress of a married woman takes place in the groom's house.

The ritual unplaiting is a part of the overall change of the girl's appearance. Equivalent to ritual masking, a specific hairdo is a usual practice in the initiation rites of many people, and a change of hairdo, as well as clothes, signifies a change of social status of the ritual subject. This supposition finds additional support in the fact that the maiden's flower wreath was not present when a widow married (7). The flower wreath is

an attribute of a virgin (Polesje, p. 274), a symbol of maidenhood, and has to be left behind before passing to a new social and biological status. Thus, unplaiting the girl's braid, removing the wreath and other symbolic adornements before bathing is directly related to the initiation of the ritual subject.

The ritual bath can be considered the concluding episode of the process of parting with maidenhood and simultaneously the beginning of the wedding itself, the dressing up of the bride. The original meaning of the ritual bath is completely forgotten among Russians, but the bathing itself is preserved in ritual practice and is mentionned often in wedding lyrics. In Russian wedding laments, the custom is described in most eloquent detail. Special kinds of firewood and special water of three different springs were used on the bath (LRS, p. 260). Every detail is significant and had its own place in terms of space and time, thus giving the whole ceremony its ritual nature:

Zatopljalas' bajunška,	The bath house was lighted,
Razgoralisja drovičika:	The wood flamed up:
Pervyje drovičika - berezovye,	The first wood was birch,
Drugie drovičika - sosnovye,	The second wood was pine,
Tretji drovičika - kedrovye.	The third wood was cedar.
Nakalilasia kamenka.	The stove heated up.
Kamenočki troeraznye,	Its stones are of three kinds:
Troeraznye, samocvetnye,	All are precious
Samocvetnje, lazorevye.	Of the color of the sky.
(RF, p. 154)	

Superficially the song describes the way the bathing was performed, but in the imagery one cas sense some forgotten meanings. It is clear that the stove was not heated with exotic wood, nor was it made of precious stones. The use of hyperbole in the description of objects should be viewed as a means of exaltation, typical for a ritual inversion of reality. Precious stones and cedarwood for the fire are ways of describing "the changed reality". In additon, the use of special water and plants can be linked with the belief in the purifying magic qualities of water and fire in many traditional cultures (8). Another common belief is in the association of water and plants with the forces of growing, which to a certain extent explains their importance in the ritual (9).

Thus, the wedding is shown through the song as a "changed ritual reality" in which the subject of the ritual acquires new qualities. The wedding, through such lyrics, figures as a reality of the intensificaiton of magic. The song not only illustrates, but also helps to fulfill the potential capacities of the above mentioned objects with the magic of words.

In the context of social relations, bathing corresponds symbolically to the separation of the bride from everything she was to before. When the bride, covered with a scarf, was lead into the bathhouse, her sister would sing among other lines the following:

Podymis' moja rodna sestra,	Get up, my sister,
Čto idti-to v parnu bajenku,	To go to the bath-house,
Čto smyvat'-to volju vol'nuju,	To wash off your free will,
Da krasu-to svoju devičju.	To wash off your maiden's beauty.
(LRS, 10, p. 493)	

Here we see that the act of bathing symbolized for the bride the loss of her free will which, as suggested by the song, is one of the main characteristics od maidenhood. (The bride was "bound" by the marriage). From the point of view of the ritual subject, the wedding bathing was the last bathing:

...Ja pomylasja, bedna, poparilas'	I got, poor me, washed
Ja vo etoj liparnoj bajenke,	In this lime-tree bathhouse,
Ja vo etoj da vo poslednej...	For the last time.
(LRS, 489, p. 232)	

The words of this song introduce another very important theme typical for rites of passage. The initiant is brought in touch with deal by means of specific symbolic actions and words representing the final path. In the complex set of beliefs connected with the cult of ancestors death signifies contact with divine forces. This role of mediator is very important for the bride and will be discussed below.

The memory of the ritual bathing is preserved in Serbian tradition as well, although not in detail. Its significance can still be understood from a smal ethnographic note: "On the day of the church ceremony in the morning before sunrise the groom and also the bride take a bath", and further: "people say that one takes three main and required baths in his life: when one is born, weds and dies" (SEZ, vol. LVIII, 1948, p. 276). Some fragmentary reference to the ritual bathing can be found in wedding lyrics, however the primary meaning of the rite has disappeared from the texture of the following song as much as from the actual custom:

Mara mi se u legenu kuplje,	Mara takes a bath in the wash-basin,
Privuće se mladoženja Vaso,	Vaso - the groom comes,
Ukrade joj venac i košulju...	He steals her wreath and her blouse...
(SNP I, ruk 4)	

Like a young man in a fairy-tale the groom is attracted by a bathing girl. Although the ritual meaning of her bathing is not clear from the song, the stealing of the girl's clothes and the attribute of her girlhood (wreath) can not be an accidental metaphor since the song is followed by the ritual of donning the new bridal dress. The song probably preserves a forgotten reciprocal custom of taking off a stealing the girl's dres in anticipation of putting the bridal clothes on.

The end of the first stage of the marriage rites for the woman, i.e. the end of the first stage of her initiation, occurs when the best man (the groom's brother, one of the main ritual assistants and the representative of the new household) forces or buys his way into a separate room in which the girl, already dressed in her wedding garb, is located. The isolated location of the bride is the most obvious expression of the initiant's ritual separation. It is the best man's duty to place new shoes on the bride's feet. By doing so the best man passes her the last piece of her wedding clothes, given by the grrom's side (10). This custom and the accompanying song still exist in some villages in Voivodina (11). During the performance of this ritual (one of the authors of this work witnessed it recently) hired musicians sing:

Dever snavi cipele obuva,	Brother-in-law puts shoes on the sister-in-law,
Sna' deveru košulju veziva.	Sister-in-law fasten a shirt on the brother-in-law.
(RPSTS)	

On one hand, the continuous exchange of gifts at different times and circumstances during the wedding process is performed to establish the relations between two households. On the another hand, by receiving the new shoes as a gift, the bride becomes bound to the new house.

Putting on the shoes given by the groom's side also prevents the bride from coming into direct contact with the ground. The result is secured by other actions which obviously serve the same function, i.e. preventing contact with the land of biological ancestors (12). Let us now examine an interesting Russian wedding song performed, when the bride is taken out of her native home:

Sine mora na volnax stoit,	A blue sea is standing on the waves,
Naša Katja v vozduxax stoit	Our Katja stands in the air.
Ona stoit, stoit povyše vsex.	She stands above everybody.
(LRS, 280, p. 143)	

This description is significant because the bride seemingly does not have direct contact with the ground and is visually separated from other participants of the ritual. The hyperbole in the description of the bride is no doubt intended to elevate her social status, but at the same time it rellects the specific taboo imposed on her. This taboo manifests itself in many different ways during the liminal or transitional stage of the wedding process and is valid until the bride enters the groom's house.

Usually the girl is led out by het father or her brother (the custom is still alive in both Russian and Serbian traditions) and handed to the groom's brother or to another male representative of the new household. Thus, the transmission is accomplished through mediators (ritual assistants) only. The custom is reflected in the following songs:

..."Ne sama ja vyxodila	..."I did not come out on my own
Vyxodil rodnoj batjuška,	My own father brought me out,
Stanovil seredi polu,	Put me in the middle of the room,
Otdaval bojaram na ruki,	Handed me over to the boyars,
Molodomu knjazju na veki.	To the young prince forever".
(LRS, 60, p. 36)	

Provodi menja bratec, krasno solnyško,	See me off, my brother - fine sun,
Umesto roditelja da batjuški...	Instead of my father...
(LRS. 446, p. 217)	

The same can be found on many Serbian songs sung when the father or the brother leads the bride out:

Mili bože, čuda velikoga,	Dear Lord, a great miracle,
Gde brat sestru deveru predaje!	A brother is passing his sister to the best man!
(SNP., I, 41).	

Izvedi, brate, seju za ruku!	Brother, lead your sister out by the hand!
Izveo bi je, al' mi je žao.	I would do, but I pity her.
(SNP. V, 111)	

All these examples expose the dominant role of men in this particular ritualized exchange between two households (13). The fact of exchange (i.e., a particular kind of trade) is proved by numerous descriptions of Russian and Serbian weddings, where one finds not only details of the agreement, but also mention of the means of payment: money, adornment, clothes and others. In the Russian tradition, the process of "trade" is initiated during the "formal request" with the following introductory formula: "You have wares, we have a buyer" (LRS, p. 243). The traces of trade are preserved in Russian traditional wedding lyrics as well:

...Torgujut Marinu:	...Marina is traded:
"Dorozišja, batjuśka,	"Do not knock the price down, father
Ne dešev tovar ne mećisja,	Do not take the cheap goods,
A beri zéa mine sto rublej,	But take a hundred rubles for me,
A za kosu moju tysjaću,	And for my plait take a thousand,
A za krasu moju smety net".	And for my beauty - there is no price".
(SSS, 13, p. 21)	

Here the girl herself stresses her high price, but simultaneously and paradoxically she presents herself as merchandise. Of course with time this notion became a metaphor, but in its fundamental meaning it retains traces of the archais trade in women, a trade interwoven into the texture of the wedding rites.

The ritual of getting the bride from her house was called "taking" (Rus. 'bran'e') or "buying" (Rus. 'vykup'; Serb. 'kupovanje') since the groom and his suite were charged for everything: the right to enter the village, the courtyard, the house, the room, the table at which they sat, and so on (LRS, p. 279) (14).

The folowing verses provide an excellent reflection of the same social relations in Serbia. Here an unfortunate man is counting how much he gave to the girl's relatives in exchange for his future wife:

...Evo danas šezdeset godina,	Look, I am sixty years old,
Još se junak oženio nisam!	Yet, I am not married!
Ja zaprosih u selu devojku.	I proposed to a girl at the village.
Ja je prosih, babo je ne dade,	But her father didn't give her,
Dadoh babu dva tovara blaga,	I gave her father two loads of goods,
Babo dade, majka je ne dade,	The father gives her, yet her mother doesn't,
Dadoh majci od zlata jabuku,	I gave her mother a golden apple,
Majka dade, a bratac ne daden	The mother gives her, yet her brother doesn't,
Dadoh bratu konja osedlana...	I gave her brother a horse with a saddle...
(Danica, June 30, 1872, p. 58.	

Thus, that part of the wedding concerned with the actual exchange between two households, i.e. that part realing specifically with human relationships, belongs to men. It was the men of the families who made the agreement and actually performed the trade.

The part of the ritual through which the relations with divine forces were carried out belongs, however, to women. This has already been shown by the pre-wedding rituals of adorning/unplaiting the bride's braid and bathing, where the main ritual assistants were women. Some other rituals conducted at the time of departure from the native house (and reciprocally on arrival at the new house) have similar significance. The one who weds (Srb. 'udaje' - given out; Rus. 'vyxodit' - goes out), i.e., the one who is leaving her home (the cult of ancestors) looks for forgiveness at this moment. First of all, forgiveness from her mother. This can be observed in numerous songs, e.g. in this Serbian one:

Oprostaj iste Smilja od majke:	Smilja asks her mother to forgive her:
"Oprosti, majko, meni na tome daru,	"Forgive me, mother, because of this gift of mine,
A ja ću tebi na negovanju".	And I will forgive you because of your care".
(RPSTS)	

In a Russian song, a girl, adressing her mother at the same moment of the wedding ceremony, uses the metaphor of a mountain:

Ty kormilica, gora vysokaja	You, my nurse - high mountain,
Ja prošu u tebja, nakonajusja,	I ask God's blessing from you,
Uź ja božjego blagoslovenica...	I bow...
(LRS, 498, p. 235)	

Here, once more, the female principle carries out the connection with the forces of growth, and especially with Mother Eart, the personification of the soil's fertility (15).

Wedding songs sung before and during the bride's departure are as a rule very sad, even mournful. Usually the girl's mother, and often her brothers, express their pity for her. Her girlfriends, pretending to be the bride, sing songs lamenting the parting from family and girlhood:

Ja v poslednij raz s vami proščajusja,	This is the last time I see you,
Navsegda ot vas udaljajusia.	I leave you forever,
Žist' moja prošla dragocennaja.	My precious life is gone.
Nastupaet žist' peremennaja.	A different life is coming.
Perejdeš čertu - ne vozratišsja,	If the line is crossed - there is no way back,
V devičij narjad na narjadišsja	The maiden clothes won't be on me,
Izomnut vency na glave cvety.	The (church) crown will crumple flowers on my head.
(LRS, 453, p. 219)	

The girl sings abouts a life which is gone for her, about her inevitable departure, as well as about the wilting of the flowers on her head, an ancient metaphor of death. In wedding songs of this type the favorite motif is the bride's absence among her former friends at the evening or outside gatherings for work and fun, where she used to appear publicly and with the approval of the community. Here is an example from two Russian songs:

..."Takovo že mne, mladešen'ke,	..."That's how I feel
Rasstavat'sja s milym devuškam,	To part with my friends-sweet girls,
So devičjim so guljanicem.	With the girls' (outside) parties.
(LRS, 127, p. 64)	

...Menja ne budet, krasnoj devuški,	I won't be, the beautiful girl,
Vo devicax, belyx lebedjax...	Among other maidens -- the white swans...
(LRS, 431, p. 210)	

And a Serbian example:

Muči, ne plači, dušo devojko,	Be silent, don't cry, honey,
Tvoja će majka vecma plakati,	Your mother will be crying more:
Vecma plakati, tebe žaliti,	Crying more, pitying you,
Kad tvoje druge na vodu podju	When your friends will go to get water,
A lepe Ruže na vodi nema...	You won't be among them...
(SNP, I, 42)	

In this song, the bride's mother predicts the situation when her daughter will be absent "at the water" (at the well) - the most common place for women of the same social status to gather. Absence or presence in a particular group indicates social life or death which in traditional society is the equivalent of biological life and death. It has already been mentioned that the ritual bathing was the last one from the initiant's point of view. The following Russisan songs further develop the sensation of irrevocable time:

Odna minutja ostavaetsja	Just one more minute is left for me
Žit' dusoj da krasnoj devuškoj...	To live as a sweet fine girl...
(LRS, 45, p. 219)	

Solnyško zakataetsja,	The sun is setting,
devij vek korotaetsja.	The girl's time is ending.
Solnyško opjat" vzojdet,	The sun will rise again,
devij vek ne vorotitsja.	The girl's time will not return.
(LRS, 455, p. 220)	

Thus the deep sorrow of these songs can be associated with the initiant's symbolic death during initiation rites (16).

The following customs are undoubtedly archaic, and show how widespread the beliefs in the symbolic death of the initiant actually were. In some villages of the Skopljan basin the bride wore a black blouse. In other villages a huge shaft of thick black dyed woolen laces was erected (Srb. 'kocelj', SEZ, vol. LIV, 1939, p. 437). The color black is used for mourning in this region. In West-Russian tradition, when the groom comes to the bride's house to invite his "in-laws" to the feast of the second day, they are for some time reluctant to let him in, since "there is a deceased on the bench" in their house (SSS, p. 110).

Indirectly the motif of death is also expressed in the serbian wedding song sung by the bride's escort on the way back to her home after seeing her off to the groom's house:

Ne raduj se, lepe Milke majko.	Do not be overjoyed, Milka's good mother.
Mi idemo, Milku ne vodimo.	We are coming, but we aren't bringing Milka with us
Ode Milka s kičeni svatovi,	Milka has gone with the dressed-up groom's men,
Već nosimo jedan beo ručnik,	We are carrying only a white towel,
S kojm te je ona pozdravila,	Which she gives you
Da utireš tvoje suze s njime.	To wipe away your tears.
(SNP, V, 120)	

This attitude towards the bride is not surprising, for in order to transfer safely from one neighborh ood to another (one tribe to another), from one status to another, she, like any other initiant, must pass through a stage of symbolic death.

The liminal phase as a whole is characterized by chtonic elements. The most direct expression, and almost graphic manifestations of this phase, is the passage of the wedding train from the bride's house to the groom's house. The journey is ritually slowed down. The distance is long and the destination is a far away land, the land of strangers and aliens:

...Oprosti meni, majčice moja,	Forgive me, my mother,
Oprosti meni i blagoslovi me,	Forgive me and bless me,
Ja sada idem u tudju zemlju,	Now I am going to an alien land,
U tudju zemlju, medj tudje ljude...	To an alien, land, to strangers...
(SNP, V, 113)	

The same attitude towards the husband's land as an alien place is reflected in Russian wedding songs:

...Da kogda bog sudit, bratel'ko,	...When it's God's will, my brother
Da žit u čužogo čuženja,	To live at a stranger's place
Da na čužoj dal'noj storony...	In a strange, far-away land...
(LRS, 57, p. 35)	

The idea of an alien is a characteristic motif of many songs, sung prior to the bride's departure. It can be heard even during the girl's formal request:

On sxodil k dubovu stolu	He went to the oak table,
On prinjal zolotu čaru	He took the golden goblet,
On vypil zeleno vino	He drank the green wine.
On propil menja, molodu,	He squander me, the young one, on drink,
Na čužu, na dal'nju storonu.	To the alien, far-away land.
(NRP, p. 24)	

It is well known that the alien land in the mythical concept of the world is the land of death (17). The way to the alien land is irreversible because it is the journey to the land of death. In this manner, not only does the bride lose contact with the land of her ancestors, but her living relatives are also deprived of the opportunity to follow her. This is explicitly expressed in the following Russian songs:

Ostavalas' ee matuška,	Her mother stayed,
Ostavalas ee rodnaja	Her dear /mother/ stayed
Na krutom, na slavnom berežku...	On the steep /bank/, on the great bank...
(LRS, 249, p. 117)	

Krasnaja Marinuška Dunaj otkupila.
Prixodit k nej batjuška
"Oj, perevezi, Marina".
"Ja by rada perevezla, da netu ni lodki ni vesla,
A vse volnoju razneslo".
Prixodit k nej matuška: "Oi, perevezi, Marina".
"Ja by rada perevezla, da netu ni lodki, ni vesla,
A vse volnoju razneslo".
A prixodit k nej Ivanuška: "Oj, perevezi, Marina".
"Ja by rada i perevezla, jest' i lodka veslo".
(SSS, 113, p. 65)

Beautiful Marinushka bought the Danube (ford)
Her father comes:
"Take me across".
"I would gladly do so, but here is no boat or oar
All was carried away by the wave".
Her mother comes: "Take me acros".
"I would gladly do so, but here is no boat or oar,
All was carried away by the wave".
Ivanushka comes: "Take me across".
"I would gladly do so, here is a boat and an oar".

Serbian wedding lyrics also illustrate the passage to a space forbidden for the bride's family.

Odbijaj sad se, oj marin rode;	Now, stop following, of Mara's family,
Jer tudja braća Maru odvode;	For a stranger's brothers took Mara;
A braća Maru do gore prate,	And Mara's brothers saw her to the woods,
Od gore čarne do vode ladne.	From the woods to the old white house.
Od vode ladne do beli dvora.	And when they reached the white house,
A kad su bili do beli besedi:	Mara told her brothers softly:

"Vrat'te se domu, bračice moja,	"Return home, dear brothers,
Seja se s vama rastati mora!"...	Your sister has to part with you!..."
(SNP, man. 60)	

Disturbance of the closed space belonging to one's ancestors is perceived as a violation of both biological and social order. The wedding path signifies a transition and is dangerous precisely because it necessarily crosses the frontier between two different worlds. The initiant had to be transported safely through these frontiers: the song, as a code language of the ritual, "remembers" it (18). Otherwise why would the father, in one of the songs specifically ask the best man to take special care of his daughter on the way to the groom's house:

...Stanin je babo izlazio,	...Stana's father came out,
I deveru amanet zadav'o:	And gave a behest to the best man:
"Čuvaj mene prelijepu Stanu	"Take care of beautiful Stana
Od mojega do Kostova dvora".	From my house to Kista's".
(SNP, V, 82)	

The dangers are expressed by metaphors of a great body of water which must be crossed. A sea, a nameless river or the Volga and Danube - all play the role of mythical waters (LRS, 158, 159, 247, 249, 287, 288; NLP, p. 303; SNP, V, 13, 117, 119). Water as a metaphor of dangers appears in almost every song. It even covers the bride's courtyard, and the wedding the house on three ships:

Razlivalasja voda studenaja	Cold water flowed
Da po vsemu dvoru širokomu.	All over the broad yard.
Da posered' tut tri korablika:	In the middle there where three ships;
Da ešče pervyj-to korablik-to	The first ship was
S sundukami da s ukladami;	With trunks and bundles;
Kak drugoj ved' tut korablik-ot	The second ship was
So kupcami, so bojarami;	With merchants and boyars;
Kak i tretij tut korablik-ot	The third ship was
So dušoju s krasnoj devuškoj...	With the nice and fine girl...
(LRS, 253, p. 128)	

Water is closely associated with the kingdom of death (19) which can be entered through a bridge, ford or ferry. It is that world with which the initiant must take contact during the initiation. In the distant past, the marriage ceremony could in reality be performed by passing accross the water, although we have almost no evidence of this other than poetic metaphors, the meanings of which have long been forgotten. For this reason the custom of crossing water, which has survived in some villages of Serbia to the present day, is that much more interesting to us. The moment the wedding train reaches the groom's house, the participants jump across a through full of water called the Danube. When they jump, they throw money into the through, thus paying the ferry (SEZ, N° LIV, 1939, p. 107 and recent field work of one of the authors). The custom indicates the existence of the ritual even if it is in carnivalizes form. In Russia, there was a tradition of setting a bonfire under the gates of the groom's house. The carriage, with the young people, had to ride over it (SSS, p. 94). This custom could be linked to the mythical concept of the fiery river as a border of the kingdom of death, preserved in fairy tales. It is also possible that the newcomer was to undergo the purifying action of the fire.

Other possible obstacles on the wedding train's journey are woods and fields which can be overcome on horses and in a carriage (LRS, 262, 273 and others, p. 134, 135). Woods and fields serve as metaphors of length, but at the same time they often divide our world from that of the dead (20). An interesting Russian song gives examples of all the usual obstacles:

Čerez les, čerez pole, čerez sinie more.	Across the woods, the field, the blue sea,
Čerez rečku bystruju.	Across the quick river.
Tut ležala zerdočka,	There lay a pole,
Vot po etoj žerdočke cto nikto ne xažival,	Nobody walked along that pole,
Nikogo ne važival.	Nobody led anybody.
Perešel detinuška, perevel devčinušku...	A fellow crossed and brought a maiden...
(NLP, p. 303)	

From the moment she leaves her house the bride is forbidden to turn back. This taboo is known both in Russia and Serbia. The bride is a being of increased power who functions as a liaison with the forces of fertility and at the same time possesses them, and with her glance could leave them behind with her "folk". This explains the following lyrics:

Obazri se, lepa Cveto, majka te zove.	"Look back,beautiful Cveta,mother calls you".
Nit' se mogu obazreti, nit'odazvati:	"I can neither look back nor answer:
Zanese me konj zelenko medju svekrove.	A green horse carried me among my in-laws".
(SNP, I, 82)	

On the way from the bride's native home it is important for her new family to make sure she does not touch the ground, possibly to prevent her fertility from being wasted. Customarily, the bride rides on the horse or in the carriage even when the rest of the wedding guests travel on foot. In Serbia, upon arrival at the groom's house, the bride was taken off the horse (the carriage) by the father-in-law, brother-in-law or the newliwed himself. it is interesting that even now, in Vojvodina (Serbia), when all guests including the bridde come in cars, in some villages they sing:

Plačaj, svekre, pa skidaj devojku,	Pay, father-in-law, and take the girl,
Il' je plačaj, il'je natrag vračaj!	Pay her or send her back.
(RPSTS)	

In some Serbian lands the mother-in-law spreads a canvas before the entering bride. The custom is accompanied by the following song:

...Ti ušetaj u kulu bijelu,	...Enter your white palace,
Pa prostiri svile i kadife...	Spread silk and velvet.
Po svili ce devojka uljesti...	On the silk the girl will enter...
(SNP, I, 89)	

Even more explicitly the custom is expressed in a Russian song:

U Ivana na dvore razlivalasja voda.	At Ivan's court the water was flowing.
Kak po etoj po vode rastelilisja kovry.	On this water the rugs are spread
Kak po etim po kovram svet i Annušku vedut.	On these rugs dear Annushka is led.
(LRS, 260, p. 133)	

Further evidence of the correspondance girl - fertility - earth is provided by a custom still maintained in Gruza, Serbia: the bride "gets off the horse onto the plowshare" before the groom's door (SEZ, N° LVIII, 1948, p. 281). She was also supposed to bring peace (SNP, man., 45; SNP, V, 16) and happiness (SNP, man. 78). Peace and happiness in the house, and bread in the field, are directly analogous in the people's consciousness (21). The propsperity of the household depends on the amount of fertility delivered by the bride. Such extraordinary power is ascribed to initiants as beings in contact with the spirits, the sources ot divine might. Thus we recognize in the wedding customs a complex set of beliefs whose forgotten meaning has been fossilized in folk songs.

From the moment of the bride's arrival at the groom's house, the ritual importance of the mother-in-law increases, and the bride's role, on the contrary, becomes more marginal. When the bride and the groom enter the house, the mother-in-law (or sometimes another married woman, in Russia, for instance, a "sister-strewer" ('sestra-posypal'nica') sprinkles them with wheat, rice, oats, hops or sugar. In Vojvodina guests sing:

Sad će mati decu dočekati	The mother is waiting for her children
Sa šećerom i prinćom belom.	With sugar and white rice.
(RPSTS)	

In Russia at the same moment ef the wedding they sing:

Družka idet i knjazja vedet;	The best-man is coming and brings our prince;
Knjaz' idet i knjaginju vedet;	The prince is coming and brings the princes;
Pozadi knjagini posypal'nja sestra;	The sister-strewer is behind them;
Syplet ona, posypaet ona i žitom, i xmelem:	She pours, she strews them with corn and hops:
Pust' ot žita žit'e dobroe,	From corn the life will be good,
A ot xmelja vesela golova!	From hops the head will be merry.
(NLP, p. 301)	

The mother-in-law (the "sister"), by using magic attributes and actions, appears to become a repository of realized and proved fertile forces. She manipulates them as someone skilled in rleations with divine forces in order to help the ritual subject be successfully introduced to a new status. After this episode another act of gift-giving follows. In this case women of the bride's new family give presents to her and the groom. Here, too, the mother-in-law plays the primary role. The custom finds its verbal manifestation in the following Serbian song:

Izidji prid dvor, Jovina majko;	Come in front of your house, Jova's mother,
I iznesi hvaljenu košulju,	And bring the praised shirt,
Što si prela kad si ga nosila,	Which you spun, when you bore him,
Što si tkala, kad ga si ljuljala,	Which you weaved, when you rocked him,
Što si šila, kad si ga ženila.	Which you sewed, when you married him off.
(RPSTS)	

Another song accompanies the moment when the mother-in-law blesses her son and her daughter-in-law:

"Dugo, sinsi, poživjeli,	"Live long, my dear,
I lijepi rod rodili,	Have nice children,
A s rodom se podičili,	Be proud of them,
Kao paun zlatnijem perom,	As a peacock with his golden feather,
A senica ravnijem poljem...	As a titmouse with its flat field...
Majka s vama dobro naše".	As mother is with you, our wealth".
(SNP, man. 75)	

The magic of the mother's words helps to activate the potential fertile forces of the young couple. For the same purpose the bride is seated on the fur and given a child to hold (LRS, p. 283).

At this moment the bride is still an alien to her new family. For them she still needs to be initiated into the cult. For this reason the liminal stage includes not only the distance between the two houses, but everything that precedes the introduction to the new status. In this sense the customary praise for the bride during the feast of the first day should also be included in the liminal stage.

It is apparent that belief in the necessity of praising the bride is not the only motivation for the examples below. Besides mentioning her beauty and exceptionally noble origin, songs use different metaphors of plants, precious stones and astral objects to characterize her. According to the songs collected in Serbia, the bride is "a stem of rosemary" (SNP, I, 85), "a grain of wheat" (SNP, I, 55), a "golden apple" (SNP, I, 57, 63). In other songs the same attributes are used in similes (SNP, I, 72, 85 and others). She also sows flowers in order to give them to wedding guests (SNP, I, 66, 67) or so that the flowers may be pulled up and trampled by the guests (SNP, I, 10, 17). Since the symbolic meaning of plants is fertiliy itself, the analogy between a plant and a young female is easily established; for example, in the following metaphor:

Oj, ti, zrno šenično,	Oh, you, grain of wheat,
Ti ne budi jezično...	Don't you be spiteful.
(SNP, I, 122)	

Here both wheat and the girl embody fertility.

The praise of the bride's beauty is also expressed through precious metals and stones (SNP, I, 61, 63, 79 and others). Believed to be an incarnation of light, they indicate her link to the cosmic forces of fertility and growth:

Po novym senjam xožu,	I am walking in the new hall,
Na rukax žemčug nošu.	I am carrying pearls in my hands.
(LRS, 283, p. 145)	

In the cosmic sphere, the objects most commonly mentioned in connection with the bride are the sun, the moon and stars. She brings, for instance, "the sun on her bosom", "the moon in her hands" (SNP, I, 24). She, herself, can be a personification of the sunshine (SNP, I, 77, 78). In the following Serbian song, the groom's household waiting for the bride pictures her as a possesor of the sun and the moon:

Podj'te s Bogom, kičeni svatovi!	Good luck, dressed up wedding guests!
Za ran' nama snahu dovedite,	Go and bring our daughter-in-law to us earlier,
Za kosom joj sunca donesite,	Bring the sun under her braid,
U njedarca jasnoga mjeseca...	And the bright moon on her bosom...
(SNP, I, 26)	

Astral attributes are used as metaphors and similes for the bride, since the actual ritual is forgotten in Serbia. In Russian songs, however, the moon and the sun are not metaphoric pictures of the bride's beauty, but object-symbols used in addition to flowers for adorning the bride's hair:

Izukras'te mne bunju golovušku	Decorate my luxuriant head,
Kak na nebe zvezdy častye,	As the sky with stars,
Na lbu-to svetel mesjac,	Put the bright moon on the forehead,
Na golovyške-to krasno solnyško,	Put the beautiful sun on the head,
Po viskam-to vse časty zvežduski.	Put many stars on the temples.
(OP, 14, p. 14)	

Therefore, although comparison of Serbian and Russian wedding songs devoted to the praise of the bride reveals certain shared elements, Russian songs describe the ritual, while Serbian songs remember it in metaphors. The Russian symbols and the Serbian metaphors are connected with the archaic vision of the divine cosmic forces as the receptacle of fertility (22). Their use in the bridal clothes was a device of "sympathetic magic" probably intended to "attract" energy which the bride had to bring into the new family.

Throughout the entire ceremony, up to the very end of the praise giving, the importance of the bride was stressed in both rituals and accompanying lyrics. However,

the bride's true significance lies in the "reality of the illusion" suggested by the inversions, repetitions and accumulation of expressive devices. Everything that follows the wedding, in the framework of the patriarchal social structure, presents subjection to the future daughter-in-law.

This inversion, in Turner's words, is nothing but a kind of ritual pacification, a device which allows the society to purify itself from the sin embodied in its structure (23). From the moment of the bride's arrival at the groom's house the wedding lyrics announce the rebirth of the initiant, foreshadowing her introduction to her new status as a married woman. These songs are sung during the wedding feast before the first night. The Russian bride, highly praised in the songs of the wedding guests, is expected to express her happiness with the change in her life:

Mine etaj dvor nadoe!	I am bored with this hosue,
Mine u batjuški rabotuška postyla	I am tired of my father's work,
Mine u svekruški rabotuška pospela...	The father-in-law's work is waiting for me...
(SSS, 19, p. 26)	

The Serbian bride does the same:

Miliji Mari svekar svoj,	Her father-in-law is dearer for Mara,
Neg'u rod milibabo svoj.	Then her own father at home.
Milija Mari svekrva,	Her mother-in-law is dearer for Mara,
Neg' u rod majka rodjena...	Then her own mother at home.
(SNP, I, 126)	

She publicly rejects her father's bread and by doing so abandons the cult of her own ancestors:

A mne batjuškin xleb est'ne xocetsja:	I don't want to cat father's bread:
Ego xleb polyn' paxnet...	His bread smells wormwood...
Kak Ivana to xleb est' xocetsja:	I want to eat Ivan's bread:
Ego xleb medom paxnet...	His bread smells of honey...
(LRS, 312, p. 158)	

Rejecting her own family the bride joins the new one. This idea is expressed in numerous songs with the motif of keys:

Davali ključi, ključi batjuškovi.	She was given her father's keys.
Brala ona ključi vo svoi bely ruki...	She took them with her white hands...
I ko etym ključam budu ne ključnica,	She told those keys:
"Ja etym ključam budu ne ključnica,	"I won't be a keeper of these keys,
Zolotoj kazny budu ne sčetčica...	I won't count his gold..."
Davali ključi, ključi suženogo.	She was given the keys of her intended one.
Brala ona ključi...	She took the keys...
Sama ključam prigovarivala:	She told this keys:
"Ja etym ključam budu ključnica,	"I will be te keeper of these caskets,
Zolotoj kazny budu sčetčica..."	I will count this gold..."
(LRS, 257, p. 131)	

The possession of the keys to the new household symbolizes the new role of the young woman. Such songs allude to songs with the same motif which were sung earlier when the bride was leaving her family:

Ee maman'ka vyxodila že,	Her mother came out,
Na jasen krylec stanovilasja,	She shepped on the bright steps,
Ona kričala ej gromkim golosom:	She shouted loudly:
"Vorotis', ditja moe miloe!	"Come back, my dear child!
Pzabyla ty zoloty ključi...	You forgot the golden keys...
A ej Mašenka otvečala že:	Mashenka replied:
"Ne zabyla ja zoloty ključi -	"I didn't forget the golden keys -
Pozabyla ja volju devičju..."	I forgot my maiden will..."
(LRS, 246, p. 125)	

The bride's happiness with her new status is very brief, and as the wedding progresses, the wedding lyrics become less exuberant with respect to the bride. This is especially obvious in the songs where the bride is taught her future role in the new house. This practical matter is usually conducted by the male members of the family since it is in their interest to teach the young woman her servant status in the patriarchal society. To fulfill this task, the groom teaches his bride:

..."Što s'u majke ti umjela,	..."Whatever you knew at your mother's house,
To pri putu sve ostavi;	Leave it all along the way;
Moju majku verno služi,	Serve my mother faithfully,
Da se na te ne potuži."	That she might not complain about you".
(SNP, I, 92)	

As we see, in this song, there is no trace of praise nor the nice promises of the liminal stage. In a way, it is a return to the motifs expressed in the songs of the first (separational) stage of the wedding, when the girl, anticipating her future fate during her formal request, hair dressing and ritual bathing laments her lost freedom. Another Serbian song leaves the same gloomy impression:

..."Lako ćeš mi majci ugoveti,	..."You will plase my mother easily,
Docne legni, a rano ustani;	Go to bed late, get up early;
Dvor pometi, a vode donesi"...	Sweep the house, bring the water"...
(SNP, I, 107)	

These lines predict what will happen in reality. They promise the future domination of the mother daughter-in-law. Their relations in the patriarchal world of a Slavic village were far from harmonious. Even harsher words are used in a Russian song:

Už ja dam tebe volju,	Well, I'll give you freedom,
Už ja dam tebe negu...	I'll give you care...
Da u žornova, u stupy,	Next to the millstone, to the mortar,
Da u poganogo koryta,	Next to the refuse through,
Da u brusnego, u kamen'ja,	Next to the whetstone,
Da ne gumne u kutigi.	At the threshing floor, next to the (?)
(LRS, 262, p. 135)	

The song blatantly makes clear that the festive time is over for the young woman forever, and her future role as a servant is in every way emphasized. But the moment of the deepest humiliation, and in a way the culmination of the wedding, was connected with the traditions of the first wedding night. At the end of the first day the bed was prepared for the newlyweds in a separate room. The wife took the husband's boots off (SSS, p. 95) - an action reciprocal to the earlier one in which the best man or the bride's younger brother puts shoes on the bride (See footnote 10). The ritual was accompanied by the following song:

Kak po pogrebu bočenocek kataetsja,	Ah, a barrel is rolling in the cellar,
Kak Ivan nad čenoj nadrugaetsja:	Ah Ivan is outraging upon his wife:
Ty, i Marjuška, razuj	You Marjushka, take my shoes off,
Ty, Egorovna, razuj...	You, Egorovna, take my shoes off...
(NLP, p. 304)	

The events of the second day depended on the result of the bedding inspection. If the traces of the girl's innocence (i.e. virginity) were found, a universal drinking feast called 'rakija' followed in Serbian villages. In the event of the absence of blood spots on the conjugal bedding, the bride was deeply shamed and sent back home. In Russia appropriately stained bedding was met with universal expressions of happiness that the bride was "an honest girl". The young husband with the wedding guests departed to invite his in-laws to the feast of the second day (Rus. 'knjažij obed') since they had not been to the church on the previous day and consequently had not appeared at the groom's house afterwards. One person carried a red hen, another a piece of red cloth or a red scarf on a long pole (SSS, p. 103).

It is difficult to determine if the origin of this ritual is connected with the initiation of the subject and represents the price which had to be payd for passage to the other side of the ritual reality or if it symbolizes the end of the ritual and the beginning of another social life for the woman, a life which starts with the greatest of humiliations in order to confirm her oppressed position in the patriarchal society.

On the morning of the second day of the wedding the young wife with her new, married, female relatives (Rus. 'svaxi') went to the community well for the first time. The significance of this moment was stressed by tripling all actions: water was taken three times; first it was poured over the gates, second in the street, and the third it was placed onto the table and offered to the guests (SSS, p. 102). Such rituals connected with the introduction into a new cult are visually reciprocal to those which symbolize "breaking ties" with the woman's native home, as in the previously discussed songs about the bride's impending absence from her girl-friends company "at the water" (24).

As we mentioned above the village well was used as a place of socially approved communication between members of the community of the same status. But at the same time, the place was related to the cult of ancestors (as was the bath house). The importance of the water in the rites of passage is stressed once more by assigning the community well an important function during the introduction of a ritual subject into a cult (25). It is interesting that according to Vuk Karadžić, who transcribed several songs with well motifs, the bride was accompanied by men (her brothers-in-law) thus indicating the extent of patriarchalization of the Serbian society:

Snaha naša rano podranila	Our daughter-in-law got up early to go
S djeverima na vodu studenu,	To the cold water with her brothers-in-law

Da donese u dvor vode ladne.	To bring cold water to the house.
Kad je Stana u dvor se vratila	When she came back to the house
U dvoru je sreću dijelila:	At the house she divided the good fortune:
Svekrovima daleko praćenje,	A long walk to see off the father-in-law's kin,
Svekrvama neodgovaranje,	A not-arguing for the mother-in-law and hers,
Djeverima hitro poslušanje,	A quick obedience for the brothers-in-law,
Jetrvama divno milovanje,	A wonderful care for the brothers-in-law wives,
Zaovima divno dočekanje.	A wonderful welcome for the husband's sisters.
(SNP, V, 98)	

At first glance the song might seem to present a picture of harmonious relations between all members of the family. However, the daughter-in-law is expected to be obedient, dutiful and loving while she in turn receives nothing. On the other hand, it is shown once more that the bride by means of different ritual practice brings happiness to a new household which counts upon her potential fertile powers in both a symbolic and a real sense.

The role of female members of the family is very important in the process of introduction of the ritual subject into the cult and the new status of a married woman, i.e. during the aggregational stage, which usually starts right before or just after the first wedding night. These rituals, besides going to the well, include arranging the bride's hair in the new married woman's fashion and covering her head. In Skoplian Montenegro (Yugoslavia) this ritual is even called "hair redoing" ('prečešiljavanje' - SEZ, N° LIV, 1939, p. 166) which indicates the reciprocal nature of the action. This ritual (Rus. 'povivanie' or 'okrućivanie'; Srb. 'ubradjivanije') is described in the following Russian song:

A teper razdovoili rusu kosu na dvoje	Now they divided my braid into two parts
I zapletali kosu vo troje,	They plaited my braid(s) into three strand,
I krug golovuški obvili,	They wound them around my head,
Zolotuju kiku navili	They reeled golden 'kika' (26) over
I molodoj ženoju nazvali...	And they called me a young wife...
(OP, 449, p. 224)	

Another Russian song sounds more pessimistic:

A teper' moju rusu kosy	Now my light brown braid
Raspletajut ee na dvoje,	Is being made into two braids,
Obvivajut vkrug bujnoj golovy;	Is being wound around my wild head,
Nadevajut sximu černuju!	They are putting a "black nun's cover" (on my head)
Mne ne snjat' ee; ne sbrositi	I wan't be able to take it off, to throw it away
Cto ot mladosti do starosti	From this young age to the old age,
Do sedogo, bela volosa.	To the gray, white hair.
(OP, 450, p. 225)	

Once again, the lyrics of the Russian wedding depict the archaic ritual quite faithfully. The songs of Serbia do not preserve the actual custom but reproduced it in the form of metaphor:

Doleti listak od nika polja,	A leaf from a field flew here
Pade devojci na zelen venac,	And dropped on the girl's green wreath,
Na zelen venac, na rusu kosu.	On the green wreath, on the light-brown hair.
Nije to listak od nika polja,	That wasn't a leaf from the field,
Već je to bela avli marama.	But a bride's white shawl.
Bela marama, briga golema:	A white shawl, a great sorrow:
Da tudju majku majkom pozove,	Another's mother has to be called "mother",
A svoju majku da zaboravi;	And your own mother has to be forgotten;
Da tudja brata bratom pozove,	Another's brother has to be called "brother",
A svoga brata da zaboravi.	And your own brother has to be forgotten.
(SNP, I, 123)	

The song can be divided into two distinct parts of five lines each. The first part is a Slavonic antithesis poetically describing the covering of the girl's head with a woman's scarf. A woman's white scarf (in the metaphor of a leaf) is presented as a miracle which happens without human help, i.e. with the help of superhuman divine forces. The second part, however, forewarns of the severity of real life. The two motifs combined in this song - the divine will and the reality or everyday life - are interwoven in all the rituals of the aggregation stage.

From the analysis presented in this article, the bride of the wedding poetry appears in two different roles. On the one hand, she is a subject of initiation ritual (initiant). In this role she is a receptacle of sacred powers, simultaneously beneficial and dangerous. A bride is a link between a community and divine forces. Her ritual death signifies the end of her girlhood and is connected with a passage into the category of sexual maturity and its coresponding social status. The elements of buying the bride could be interpreted as

a kind of ransom deriving from the necessity of satisfying her family's protective spirits and providing a safe transition for her and the powers of fertility associated with her to a new house and a new social status. The same complex of rituals interpreted in the light of recent economic relations indicates a different role for the bride. She is no longer a subject. However, she is the object of a ritualized trade performed by two families with the purpose of improving their economic well-being.

1) A few general works may be mentioned here: A. Van Gennep, 1960, V. Turner, 1969, T. Turner, 1977, pp. 55-69; J.S. La Fontaine, 1985; M. Eliade, 1958.

2) See Jovanović, 1986, pp. 117-131; Kovacević, 1985, pp. 115-124; Karanović, 1987, pp. 165-174; Katić, 1986, pp. 373-378; Katić and Karanović, 1989; Anikin, 1987.

3) We would like to mention that the wedding, described in this article was never performed in all its manifestations. The presented picture is highly schematic and is based mainly on the details typical of the main ritual subject. In this sense our work does not present a monographical description of wedding rites, but a more or less structural approach to the phenomenon.

4) The following sources of wedding customs were used: Kajmaković and Kostić, 1961, pp. 153-176; field work of one of the authors and comments to the following collections of wedding songs: SSS, OP, LRS, RF (à list of abbreviations is included at the end of this essay).

5) See Chevalier and Gheerbrant, 1969; Bandić, 1989, pp. 43-60; Cooper and Campbell, 1978, under "bread".

6) In the Russian tradition such symbols were called 'krasota'. They could be decorative ribbons from the girl's plait or the decorated top of a pine tree. The ritual was accompanied by special songs. Here is one of them:

Pošla devja krasota.	The girl's 'krasota' went out,
Na miluju Katjušu rasserdilasja,	It got angry with sweet Katjusha,
Dverjam xlopnula, nogoj topnula:	It bunged the door it stamped its foot:
"Etomu derevu ne byt' dva raza zelenu,	"This tree will not be green twice,
A Katerine Fedorovne ne byt' dva raza devuškoj".	And Katerina will not be a girl twice".

(OP, p. 39)

7) In Polesje, a highly archaic region of Belorussia, the weaving of the wreath was done on the wedding eve, on Saturday, during the ritual, called 'vynky' -wreaths (Polesja, pp. 267-268):

V subotyn'ku, veselyj dynek	On Saturday, a merry day
Zvyly Maniccy vynok.	The wreath was plaited for Manitsa.

(Polesie, 22, p. 271)

8)See Trojanović, 1990; Chevalier, 1969, under "fire" and "water".

9)See Eliade, 1972, pp. 188-190 et 331-332.

10)In Russia, the youngest brother puts on the bride's shoes (Anikin, 1987, p. 122), brought by the best man (Rus. 'družka') early in the morning of the wedding day (OP, comment 218, p. 268).

11) Katić and Karanović, 1989.

12) Footware separates a body from the ground (see Chevalier, 1969, under "shoes").

13) About trasactions in primitive societies with a woman as an object see Levi-Strauss, 1967, pp. 45 et 60-61.

14) It seem that the church ceremony disrupted the original sequence of rituals. In many regions of Russia the bride would return to her native home after the church and the groom's entourage would arrive later "to take her". After church the people sang:

"Bojare, bojare, a ide ž vy byvali...?	"Boyars, boyars, where have you been?"
My byvali v stol'nom gorode	"We have been in the capital"
My vydali Marinušku..."	"We have seen marinushka".
"A xotja ž vy vydali	If you saw her
A čego že vy ne vzjali,	Why didn't take her?"
"A xotja my ne vzjali,	"Although we didn't take her,
My ee naznačili:	We appointed her:
Svoj znak položili -	We marked her -
Kosatku raspleli..."	We got her hair loose..."

(SSS, 99, p. 59)

Since the Slavic term for marriage ('brak') literarily means "taking", the marriage obviously was not yet valid after the church ceremony. The bride was called "wife" for the first time only after she was taken the groom's house (SSS, p. 94). It was usually here that the ceremony of doing her hair in the style of a married woman took place.

15) While asking for a blessing from her parents the Russian bride stood on a fur(SSS, p. 91). It was possibly felt that there was a danger that she would leave at home the fertility power she was supposed to bring to her new house. To step on the earth means to take possession of it. See Chevalier, 1969, under "shoes".

16) The argument os taken from Karanović, 1987.

17) See Eliade, 1959, pp. 20-65.

18) Thus we find the existence of both Russian and Serbian folk songs with the motif of a bewitched or frozen bride or wedding guests turned into stone. See also Maglajlić, 1985, pp. 69-86.

19) See Eliade, 1959, pp. 129-136.

20) According to E. Leach the so-called "friendly", protected areas countervail to the "wild", dangerous ones on the border with the land of death. Among such places there are fields and woods. See Leach,1976.

21) In Serbia a folk story is well known about a wise girl. When asked, where her father was, she answered: "He left to bring peace to the house". And then she explaned: "He went to the water-mill for flour".

22) See Eliade, 1972, pp. 332-335.

23) See Turner, V, 1969, p. 185.

24) According to Br. Malinowski (1969) the principle of reciprocity penetrates all spheres of social life.

25) See Čajkanović (1973, pp. 172 et 473-474) on the connection of water and the cult of ancestors and going "to the water" after the first wedding night.

26) A married woman's head-dress.

BIBLIOGRAPHY

Abbreviations.

LRS - Lirika russkoj svad'by.
NLP - Narodnaja liričeskaja poezija.
OP - Obrjadovve pesni russkoj svad'by Sibiri.
POLESJE - Polesskij etno-lingvističeskij sbornik.
RF - V. P. Anikin - Russkij fol'klor
RPSTS - V. Katič, Z. Karanović - Ritual i poezija u šajkaškoj tradicinalnoj svadni.
SEZ - Srpski etnografski zbornik.
SNP - I - Srpske narodne piesme, skupio ih Vuk Stef. Karadžić, vol. I.
SNP man - Srpske narodne piesme iz neobjavljenih rukopisa Vuka Stef. Karadžića, vol. I.
SNP - V - Srpske narodne pjesme, skupio ih Vuk Stef. Karadžić, vol. V.
SSS - Starinnaia sevskaja svad'ba.

ANIKIN, V. P.
1987 - Russkij fol'klor. Moskva: Vysšaja škola.

BANDIC, D.
1989 - "Ogledalo, kapija, zvevda"; in D. Bandić, Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Beograd: I. Colović, I. Mesner, 1989.

CAJKANOVIC, V.
1973 - Mit i religija kod Srba. Beograd. Srpska književna zadruga.

CHEVALIER J. and A. GHEERBRANT
1969 - Dictionnaire des symboles; mythes, rêves, coutumes. paris, R. Laffont.

COOPER, J. and J. CAMPBELL
1978 - An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols. London, Thames and Hadson Ltd.

DANICA
1860 (and later) - Novi Sad Serbia, N° I.

ELIADE, M.
1958 - Birth and Rebirth: the Religious Meaning of Initiation in Human Culture. New York, Harper, 1958.
1959 - The Sacred and the Profane: the Nature of Religion. New York: A Harvest HBJ Book.
1972 - Patterns in Comparative Religion. New York, Meridian Book, 1972.

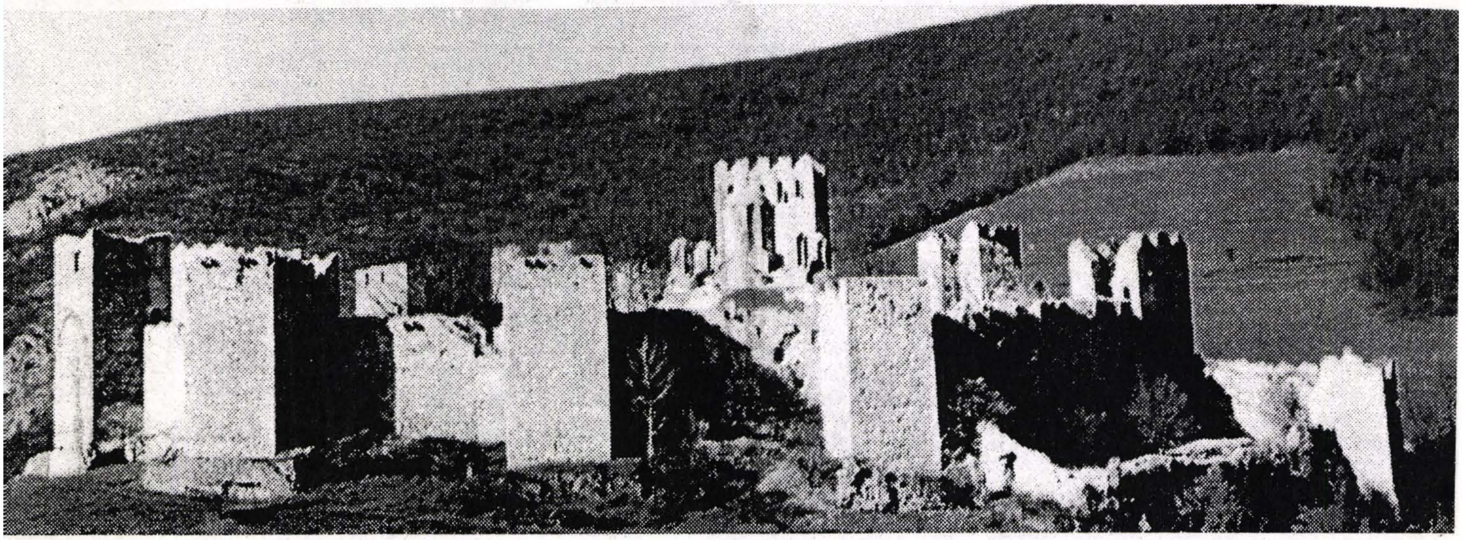
JOVANOVIC, B.
1986 - "Camera obscura svadbenog obreda". Savremenik, Beograd, n° 7-8.

KAJMAKOVIC, R. and P. KOSTIC
1961 - "Bibliografija ženidbenih običaja", in Glasnik etnografskog muzeja, n° XXIV, Beograd, Etnografski Muzej.

KARANOVIC, Z.
1987 - "Zenitbeni običaji i Vukova zbirka svatovskih pesama". Naučni sastanak slavista u Vukove dane, XVII, Beograd-Tršić.

KATIC, V. and Z. KARANOVIC
1989 - "Ritual i poezija u šajkaškoj tradicionalnoj svadbi", XII skup Etnološkog društva Srbije, Kapaonic, in print.

KATIC, V.
1986 - "Svadbeni običaji kolonista iz Bosne u svetlu obreda prelaza". Zbornik od XXXI kongres na Sojuzot na združenijata na folkloristite na Jugoslavija. Radoviš, 1984. Skoplje.
KOVACEVIC, I.
1985 - "Obredi prelaza". in Semiologija rituala. Beograd, Prosveta.
LA FONTAINE, S.
1985. Initiation. Harmondsworth, Penguin Books.
LEACH, E.
1976 - Culture and Communication, the Logic by Which Symbols are Connected: an Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology; New York, Cambridge University, Press.
LEVI-STRAUSS, C.
1967 - Structural Anthropology. Garden City, New York, Doubleday.
LIRIKA RUSSKOJ SVAD4BY
1973 - Leningrad, Nauka.
MAGLAJLIC, M.
1985 - "Zlosretna njevesta" in the book of the same author Muslimanska usmena balada. Sarajevo, V. Masleš.
MALINOWSKI, BR.
1961 - Argonauts of the Western Pacific, New York, I. P. Duton.
NARODNAJA LIRICESKAJA POEZIJA
1961 - Lenibgrad, Sovetskij pisatel'.
OBRJADOVYE PESNI RUSSKOJ SVAD'BY SIBIRI
1981 - Novosibirsk, Nauka.
POLESSKIJ ETNO-LINGVISTICESKIJ SBORNIK
1983 - Moskva, Nauka.
SRPSKE NARODNE PIESME, SKUPIO IH I NA SVIJET IZDAO VUK ST. KARADZIC
1841 - vol I (Vol. IV of Sabrana dela Vuka Karadžića). Beograd, Prosveta, 1975).
SRPSKE NARODNE PJESME, SKUPIO IH VUK STEF. KARADZIC
1898 - Vol. I, Beograd; Državno izdanje.
SRPSKE NARODNE PJESME IZ NEOBJAVLJENIH RUKOPISA VUKA STEF.KARADZICA
1974 - Vol. I, ed. Zimovir Mladenović, Vladan Nedić, Beograd, SANU.
SRPSKI ETNOGRAFKI ZBORNIK
1894 - N° I and later; Beograd, Serbia.
STARINNAJA SEVSKAJA SVAD'BA
1978 - Moskva, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
TROJANOVIC, S.
1990 - Vatra u običajima srpskog naroda. Beograd, Prosveta.
TURNER, T.
1977 - Transformation, Hierarchy and Transcendence: a Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage, Secular Ritual. Assen, Van Gorcum.
TURNER, V.
1969 - The Ritual Process. Chicago, Aldine Publishing Company.
VAN GENNEP, A.
1960 - The Rites of Passage. Chicago, University of Chicago Press.



Le monastère serbe de Manasija (XV-e siècle)

LE ROLE DE LA FAMILLE ET DU VILLAGE DANS LES RITES FUNERAIRES ROUMAINS

Sanda Larionescu

Ressentie comme une perte douloureuse, la mort engendre une situation de crise au sein de la famille du trépassé. Dans le contexte du village roumain, cette crise touche non seulement les parents mais l'ensemble de la communauté villageoise, à laquelle l'homme a appartenu jusqu'à sa mort; selon la mentalité villageoise, forte encore parmi le plus âgés des paysans, le village représente une communauté de lignages qui s'apparentent par les liens du sang, par ceux du mariage aussi bien que par d'autres formes de parenté spirituelle (le parrainage, la relation avec la sage-femme, la fraternisation). La communauté villageoise est par conséquent concernée en tant qu'unique grande famille à laquelle l'être humain appartient depuis sa naissance et jusqu'à sa mort. Elle constitue la communauté des vivants dont on se sépare au moment de la mort. Mais, même après sa mort, on ne se sépare pas complètement, car on continue d'y faire partie; on change tout simplement de place, en passant du monde des vivants à l'autre monde.

Dans la conception populaire, les deux groupes, celui des vivants et celui des morts, font partie d'un même ensemble, qui comprend les familles et les lignages. Les morts sont les parents et en même temps les ancêtres des vivants.

Le changement de place du trépassé dans le cadre de cet ensemble est facilité par les vivants: ce sont eux qui, par l'intermédiaire des rites funéraires, aident les trépassés à effectuer le passage, ou le grand voyage vers l'au-delà pour s'intégrer au groupe des morts. Dans le contexte des rites funéraires, le trépassé représente le bénéficiaire ou le destinataire principal des actes accomplis par les vivants; en même temps il sert de médiateur entre les deux mondes. Par son intermédiaire la communauté des vivants transmet différents messages destinés à l'autre monde. Les vivants envoient ainsi également des messages à la personne qui vient de mourir, et à ceux qui sont morts depuis longtemps. Le plan des relations avec le trépassé domine, celui des relations avec les autres morts est sousjacent. C'est à ce niveau qu'agissent les vivants; un deuxième niveau est celui où agissent les morts eux-mêmes, représentés de façon symbolique par des personnages portant des masques de vieillards.

LES RELATIONS DES VIVANTS AVEC LE TREPASSE.

Sur ce plan se déroule l'action dont le but est le détachement du mort de ses parents vivants pour l'intégrer à la famille des morts, détachement qui n'a pas lieu en même temps que la mort. Selon Van Gennep (1) le passage du trépassé d'un niveau à l'autre traverse trois étapes: la séparation, le passage proprement dit (où le grand voyage sur le seuil) et l'intégration au monde des ancêtres. Pendant son voyage le mort n'appartient ni aux morts, ni aux vivants. C'est seulement après l'intégration de l'âme dans l'autre monde que la famille des vivants sort de la situation de crise provoquée par la perte de l'un de ses membres. En même temps on élimine la danger de voir transformé le trépassé en revenant, situation dangereuse pour ses proches parents mais aussi pour l'ensemble du village. C'est pour cette raison que le rôle des vivants est tellement important et qu'il se manifeste à travers deux catégories de relations, a) celles des proches parents, b) celles de la communauté villageoise.

Ces deux catégories de relations mettent en évidence à la fois le rôle de la communauté villageoise dans l'ordre rituel et le statut des proches parents. D'une part, ces derniers doivent entretenir des rapports étroits avec la communauté à laquelle ils appartiennent; de l'autre, ils doivent s'isoler pour une certaine période. Aspects complexes, ils doivent être envisagés au niveau des deux catégories nommées ici.

a) Les proches parents.

Leur action se manifeste pendant la période connue sous le nom de "deuil", lorsqu'on suppose que le mort peut devenir dangereux pour ses proches, si on ne respecte pas certains interdits. Les paysans roumains croient que cela peut arriver tant que l'esprit du mort reste auprès de sa famille et de son village, c'est-à-dire jusqu'au quarantième jour après la mort, moment auquel il commence son voyage. Après ces quarante jours il n'y plus aucun danger car une fois parti, il ne revient plus. Par contre, s'il ne part pas, il se venge.

La période de séparation du mort de ses proches parents et de la communauté villageoise finit pour la plupart des villages roumains quarante jours après la mort; il y a aussi des villages où cette période se prolonge jusqu'à une année, mais, même dans ces cas, la famille renonce à une partie des signes de deuil une fois les quarante jours écoulés.

Les proches parents commencent une séparation de la communauté villageoise en même temps que le trépassé. Cette période de transition, de deuil, se superpose partiellement à la période de transition traversée par le trépassé et appelée par Ernesto de Martino période

du "cadavre vivant" (2). Tandis que la période du cadavre vivant prend fin au moment de l'intégration du trépassé dans la communauté des morts (en Roumanie sept années après la mort), la période de transition de la famille prend fin lors du départ du mort.
En s'isolant de la société ambiante, les proches parents constituent (comme le constate aussi Arnold Van Gennep -3) un groupe spécial, situé entre le monde des vivants et celui des morts. Durant le deuil il y a interdiction pour les proches parents de participer à la vie sociale de la communauté, aux différentes fêtes (noces, baptêmes); il y a interdiction de se marier et les vêtements sont de couleur noire, différents des ceux habituels. Par ces signes extérieurs les proches parents font connaître aussi au trépassé qu'elle participe à sa condition. En se persuadant de l'attitude de la famille, le trépassé part sans lui nuire. Au contraire, s'il est persuadé que la famille ne respecte pas les signes du deuil il devient un ennemi, un revenant et provoque la maladie ou même la mort.

C'est seulement avec la fin de période de deuil que les proches parents reintègrent la communauté villageoise, parfois par un rituel tel la danse de réintégration.

b) La communauté villageoise.

Les proches parents agissent conjointement avec la communauté villageoise pour obtenir l'intégration du mort à l'autre monde. Cette dernière prend connaissance de la mort de l'un de ses membres par les messages envoyés par les proches parents, par le son de la cloche de l'église, par la bannière ou la toile noire accrochées à la porte de la maison endeuillée. En même temps, comprenant qu'elle a besoin d'aide, la communauté villageoise la soutient moralement, lui apporte des aliments pour le repas funéraire, de l'argent pour le prêtre et l'aide à accomplir le rituel. Elle participe aux funérailles en qualité d'exécutant en même temps que d'assistant, aussi en vertu des relations de parenté qui la relient aux proches parents. Elle surveille que le rituel soit accompli selon la tradition, sans aucun oubli. L'omission d'un moment d'un rituel et spécialement d'un rituel funéraire, amène des malheurs qui, après avoir touché les proches parents, atteint l'ensemble de la communauté villageoise. Il s'agit des croyances qui concernent des enfants non-baptisés, des jeunes gens qui n'ont pas eu le temps de se marier, des personnes destinées depuis leur naissance à devenir des revenants, des morts qui ont des relations plus fortes avec certaines personnes vivantes (par exemple les filleuls, les frères de baptême, les frères de croix ou nés le même jour ou mois que le trépassé.

On évite ainsi de voir le mort se transformer en un revenant et provoquer à ses parents proches ou éloignés la maladie, la mort, ou amener la sécheresse pour tout le village. Dans cette éventualité on fait appel à tout un autre ensemble de pratiques spéciales liées à l'exorcisme.

Les actes accomplis par les proches parents pour offrir au mort tout ce dont il a besoin pour arriver dans l'autre monde, ont des règles qui fixent les attributions de chacun. Ces attributions sont en rapport avec le sexe, l'âge, l'habileté acquérie par une certaine pratique, l'état de pureté nécessaire à l'accomplissement des rites, les liens de parenté avec le mort et même la profession (par exemple le prêtre, le chantre d'église, les fossoyeurs). Les femmes remplissent les rôles les plus importants; parmi elles, on distingue celles qui se sont spécialisées dans les différentes pratiques cérémonielles; se lamenter, préparer les pains rituels et le gâteau de blé ("colyva"), qui supposent aussi le respect des conditions de pureté. Le rôle de la porteuse d'eau est conditionné aussi par l'état de pureté et c'est la raison qui explique pourquoi il est attribué aux fillettes. Une série de personnes doivent recevoir les dons destinés au trépassé dans l'au-delà: le parrain ou l'un de ses descendants, les jeunes récemment mariés, la sage-femme (dans le cas de la mort d'un enfant non-baptisé), les pauvres du village, les personnes du même sexe et âge que le trépassé.

Il y aussi les rôles qui traitent de la situation des morts censés être dangereux car ils risquent d'être des revenants; c'est le rôle de la sage-femme qui arrose la tombe de l'enfant mort-né, pour remplacer le baptême non-accompli durant la vie de la jeune personne; c'est le rôle de la jeune personne qui représente le (ou la) fiancé(e) des jeunes morts non-mariés; c'est le rôle des frères de baptême, des frères de croix, des ceux nès le même jour de la semaine ou le même mois que le trépassé (car ils doivent être "déliés" de leur frère mort); c'est le rôle des filleuls qui doivent être rachetés à la mort du parrain.

Le rassemblement de toute la communauté villageoise auprès de la famille proche du trépassé, refait à travers le rituel l'équilibre du groupe des vivants, endommagé par la présence de la mort. Selon Van Gennep "le repos est un moyen symbolique de resserrer le lien entre ces survivants, d'empêcher la petite société restreinte de perdre le sentiment de sa cohésion..." (4).

LES RELATIONS DES VIVANTS AVEC LES AUTRES MORTS.

Complémentaires, ces relations occupent une place secondaire dans le contexte des rites funéraires au moment de la mort. En revanche, elles constituent l'aspect principal lors des cérémonies de commémoration de tous les morts à différents moments de l'année. Les

relations des deux mondes se concrétisent à travers des messages, ou des produits alimentaires envoyés par l'intermédiaire du trépassé à des parents morts. On leur envoie des messages verbaux par les lamentations chantées près du cercueil et on leur rappelle qu'ils sont attendus lors des fêtes de tous les morts.

L'INTERVENTION DE LA COMMUNAUTE DES MORTS.

La communauté des morts agit par l'intermédiaire des personnages portant des masques de vieillards. Ces derniers représentent de façon symbolique les messagers de la communauté des morts, autrement dit des ancêtres, venus à la rencontre du trépassé afin de l'intégrer dans leur monde.

Bien que la dictature communiste a essayé de persuader les paysans roumains de ne plus pratiquer leurs coutumes, allant jusqu'à les interdire, surtout celles ayant un caractère religieux, les traditions ont été conservées tenacement. La place des relations de parenté ou celle des règles de la vie familiale, surtout dans le domaine des rituels funéraires, sont demeurées importantes.

N O T E S

1) Les rites de passage. Paris, 1909.
2) Ernesto de Martino - Morte e pianto rituale nel mondo antico (Dal lamento pagano al pianto di Maria. Edizioni scientifiche, Einaudi, Torino, 1958, p. 49.
3) Van Gennep, op. cit., p. 211.
4) Van Gennep - Le folklore du Dauphiné (Isère). 1932, p. 180.

L'ARBRE SACRE D'AGHIOS THERAPON, A LESBOS

Zoi N. Margari

A Lesbos, sur la route nationale reliant Mytilène à Molyvos se trouve une chapelle dédiée à Aghios Thérapon, appelé par les fidèles aussi Aghios Yannis Dzardzaliaris. Ce dernier mot est apparenté à celui de "dzardzalo" qui dans le langage local signifie chiffon, haillon. Non loin de la chapelle se dresse un arbre à feuilles persistantes, un olivier (Olea Europa) chargé de vêtements (Nikita, 1959, pp. 128-129). L'association église (chapelle) - arbre est fréquente en Grèce; ici, l'arbre est séparé de la chapelle par une route, mais à l'origine l'arbre se trouvait dans la cour même de la chapelle, ayant été séparé lors de la construction on de la route.

AGHIOS THERAPON.

Le jour de la fête patronale de Saint Thérapon on célèbre un office religieux dans la chapelle, qui dépend de la Fondation de charité de la Métropolie de Mytilène. Un certain mystère plane sur la fête du saint, car seul un petit nombre d'habitants connaissent le jour de sa commémoration. Ceci est vraisemblablement dû au fait que, traditionnellement, la Sainte Métropolie de Mytilène ne la célèbre pas à date fixe. Du reste, il semble à première vue que la personne et la vie du saint soient elles-mêmes assez obscures pour les fidèles. Dans l'ouvrage liturgique où sont repertoriés les offices des Saints pour chaque mois, on peut lire que le saint est célébré le 14 mai; mais, le 27 mai on peut également lire qu'on commémore un saint martyr Thérapon.

Il s'agit en fait de deux saints martyrs; le Synaxaire (Vie des saints) mentionne que nous ne savons rien de précis sur la vie et le martyre du saint fêté le 14 mai, si ce n'est qu'il fut évêque de Chypre et que son martyre eut lieu dans cette île. Ses reliques furent transférées par des fidèles chypriotes à Constantinople à l'époque où l'île risquait de tomber aux mains des infidèles musulmans. Il y avait également à Constantinople une église dédiée à la mémoire du saint où trouvait son origine une source miraculeuse. Lorsque des riches Grecs de Constantinople édifièrent une grande église dédiée au saint à Mytilène, vers la fin du siècle dernier, le saint devint célèbre aussi dans cette île.

Quant au saint fêté le 27 mai, il s'agissait d'un prêtre originaire d'Asie Mineure qui fut martyrisé à Ankara.

L'ancien évêque de Mytilène, Iakovos, célébrait la mémoire du saint le 27 mai tout en commémorant en même temps un événement historique local. En effet, le 27 mai 1821, le brûlotier Papanikolis avait fait sauter un bateau turc à Eressos. En manière de représailles, les Turcs du village d'Epano Skala (Mytilène) massacrèrent des Grecs dans l'île et brûlèrent une petite chapelle en bois à l'emplacement où s'élève aujourd'hui l'église d'Aghios Thérapon. Dans la mémoire des habitants ce jour est appelé "le grand massacre" ("megalo tsouloussi").

Selon l'opinion de certains archéologues il y aurait dans les fondations de l'église des vestiges d'un ancien temple d'Apollon connu pour ses vertus thérapeutiques. Stilponos Kyryakidou (1956, pp. 97-99) appuie ce point de vue lorsqu'il écrit: "En ce qui concerne la relation originelle /de l'endroit avec la divinité/, il semble que l'état de choses actuel ne constitue que l'ultime phase d'une tradition fort ancienne qui remonte à l'époque pré-hellénique. Les lieux sacrés le restent au fil des siècles, même si le caractère sacré qui s'y rattache change de contenu: les monastères, les églises, les chapelles qui jallonnent aujourd'hui la campagne grecque se trouvent généralement à l'émplacement où se dressaient jadis les temples antiques et les sanctuaires". De son côté, Christos Karouzos (1972, p. 5) note que l'Eglise orthodoxe a, pour des raisons diplomatiques, "été tenue de remplacer tout simplement l'objet du culte, une idole antique, par un saint chrétien".

Le prêtre affecté actuellement à cette église s'efforce de consacrer le 14 mai comme jour de la fête patronale de l'église et de faire éditer le Saint Office du saint, découvert dans un vieux mansucrit (il s'agit manifestement d'un arrangement de l'Office rédigé en 1734 par Saint Nicodème, moine du Mont Athos). Selon Demetrios Loukatos (1979, pp. 34-38), le culte d'Aghios Yannis (Thérapon) était important; les habitants se rendaient généralement avec les malades à la chapelle du saint dans l'espoir de retrouver leur santé, le nom de Yannis s'apparentant au verbe grec "yannoun", lui-même dérivé de "ygia"-santé. Après l'office et pendant plusieurs jours, ils abandonnaient sur un arbre jouxtant l'église des pièces d'habillement des malades afin de chasser la maladie de leur corps. A la fin de l'office célébré dans la chapelle du saint, les fidèles accrochaient aux branches un vêtement correspondant à la partie du corps atteinte par la maladie. Ainsi, pour les maladies qui affectent les membres inférieurs, ils suspendent généralement des chaussures ou des chaussettes et des bas, et pour les affections concernant le buste des corsages ou des chemises. Dans le cas où le malade lui-même etait dans l'incapacité de venir jusqu'à la chapelle, ce sont des proches parents qui se chargent d'accrocher le vêtement.





En cas d'urgence on peut également accrocher des vêtements selon des modalités différentes. Les fidèles demandent au métropolite l'autorisation de faire dire une messe par le pope dans la chapelle du saint; le prêtre récite une prière sur les habits pour le malade. Après la lecture les fidèles accrochent les vêtements dans l'arbre.

L'ARBRE SACRE.

Dans le monde grec, les relations de l'homme avec l'arbre remontent à une époque très ancienne. Dès l'antiquité on trouve des références à la protection qui peut être accordée, ou à la punition qui peut être infligée à l'homme par un arbre (selon une communication de A. Papadopoulou). Selon Politis (vol. IV, pp. 111 et 365), le hêtre de Dodone constituait un témoignage célèbre de la dendrolatrie ancestrale; de nombreux témoignages de dendrolatrie ont été d'ailleurs conservés en Grèce. A l'époque chrétienne, le culte de l'arbre se maintient même au sein du christianisme qui connaît par exemple l'arbre du paradis.

Toutefois, dans la conscience populaire, les arbres sacrés situés dans la cour des églises ou dans les cimetières occupent une place spéciale. C'est dans cette catégorie que se range l'arbre situé près de la chapelle de Saint Thérapon. Même si aujourd'hui il se dresse en dehors de la cour de la chapelle, les habitants continuent à entretenir les mêmes relations avec lui, sans exprimer le désir de le remplacer par un autre arbre.

On peut noter que pour accrocher les vêtements on ne se sert jamais d'un corps étranger. Ainsi, soit le vêtement est accroché à une branche, soit on noue la branche autour du vêtement. En examinant les pièces suspendues dans l'arbre je n'ai pas trouve le moindre bout de ficelle permettant d'attacher les vêtements aux branches, alors que l'arbre supportait pourtant un nombre impressionnant de vêtements.

On peut conclure par l'observation de cette pratique que les malades tentent de transférer la maladie sur l'arbre afin de la chasser de leur propre corps. Une question se pose tout naturellement; l'arbre pourrait-il à son tour transmettre la maladie en question à d'autres personnes? Le théologien Andonis Dikaios le croit, dans l'éventualité qu'on mange les fruits de l'arbre; dans le cas de l'olivier qui fait l'objet de cette étude, cela est pratiquement impossible du fait que l'arbre, bien qu'il ait été autrefois greffé, est à présent laissé à l'état sauvage; ses fruits tombent par terre et pourrissent.

Serait-il possible que l'on suspende des vêtements dans l'arbre simplement pour prendre toute la force et la longévité de celui-ci? Si l'on y réfléchit, cette pratique a un aspect assez logique dans le mesure où l'olivier est non seulement un arbre à feuilles persistantes, toujours vert, mais également séculaire. Ainsi, on peut penser que si le vêtement qui a été porté par le malade est ensuite porté par un arbre séculaire, vivant, fort, la guérison viendra vite.

LES VETEMENTS ACCROCHES A L'ARBRE.

Les objets accrochés à l'arbre sont directement liés à la maladie et l'on trouve de ce fait sur l'arbre toute sortes de pièces d'habillement, depuis des vêtements et sous-vêtements proprement dits jusqu'à des chaussettes, des bas, des chaussures. Mais, outre les habits, on peut y voir également des objets appartenant aux malades comme par exemple des tétines. Les tétines constituent un cas à part; tantôt elles sont accrochées seules (on ploie une branche et on la noue autour de la tétine), tantôt elles sont accrochées au vêtements du bébé et les deux sont attachés ou suspendus ensemble à l'arbre. Les autochtones m'ont dit qu'on accroche les tétines dans l'espoir d'attenuer les douleurs des gencives des petits qui font leurs premières dents.

La liste des vêtements indique les maladies pour lesquelles on les accroche:

- sous-vêtements: soutien-gorge pour les maladies féminines de la poitrine et dans certains cas pour les mères qui allaitent et qui n'ont pas assez ou pas du tout de lait:
- des slips: pour les maladies masculines, telles que l'impuissance ou les affections de la prostate;
- des culottes: pour les affection gynécologiques;
- des corsages, des chemises, pour les maladies du buste et des bras;
- des pantalons, des jupes, des fichus pour les maux de tête;
- des chaussures, des chaussettes, des pantoufles, pour les maladies des pieds et des jambes (à noter que l'on accroche alors une paire, même si c'est uniquement une jambe ou un pied malade).

On doit signaler un dernier point; il semble qu'il y a une répartition spatiale des vêtements en fonction du sexe de leur propriétaire. Ainsi, du côté est de l'arbre on trouve essentiellement des vêtements féminins et du côté ouest il y a une majorité de vêtements masculins. Les vêtements d'enfants changent de place selon l'âge de leurs porteurs; les habits de nouveau-nés et des petites filles sont ainsi accrochés du côté est, et les habits des petits garçons du côté ouest.

*

La dendrolatrie, comme aussi d'autres pratiques qui remonte à l'époque pré-chrétienne, se retrouve ailleurs en Europe; il semble qu'elle est particulièrement vivace en Europe du sud-est où ses manifestations sont multiples et ne se limitent pas aux pratiques liées à la santé (Stahl, 1959) ou aux chrétiens, mais concernent aussi des musulmans (Stahl, 1965). Ainsi, en Grèce on connaît le "martis", bracelet formé par plusieurs fils multicolores (Loukatos, 1979 et 1980), où dominent le blanc et le rouge, porté par les gens et ensuite suspendu à un arbre ; la même cotume prend en Bulgarie le nom de "martenitza", en Roumanie celui de "mărţişor". La littérature populaire grecque cite souvent les métamorphoses d'humains en arbres ou les arbres qui abritent un être humain, contes largement répandus dans toute l'Europe du sud-est. Il en est de même pour d'autres croyances liées aux arbres, tels les arbres décorés à l'occasion des noces, des enterrements (Stahl, 1959; Alexakis, 1990).

Il semble que la pratique d'accrocher aux arbres des vêtements entiers caractérise de nos jours surtout les régions grecques, car dans le reste de la Péninsule Balkanique ce sont d'habitude des rubans colorés ou des parties déchirées de vêtements qu'on accroche aux arbres. Mais les rubans sont présents aussi dans les coutumes des peuples qui habitent la Grèce, de même que les vêtements tout entiers (chemises surtout) jouent un rôle important parmi les autres populations balkaniques (Stahl, 1989).

BIBLIOGRAPHIE

ABBOTT, C. F.
1903 - Macedonian Folklore. Cambridge.
ALEXAKIS, Eleft. P.
1990 - I simaia sto gamo. Teletourgia, Exaplosi, Proelefsi. Athènes.
GOFF, A. et Hugh FAWCETT
1919 - Macedonia. A Plea for the Primitive. Londres.
KAROUZOS, Christos
1972 - Archaia Techni-Omilies, Meletes. Athènes.
KYRIAKIDOU, Stilponos
1956 - "Archaia Elliniki Thriskia ke Christianismos". Actes du premier congrès de culture helléno-chrétienne. Athènes.
KYRIAZI, N.
1926 - "Aghioi Therapondes". Kypriaka Chronica, 4.
LOUKATOS, Demetrios
1979 - Christougeniatika ke ton lorton. Athènes.
1980 - Paschalina ke tis anoixis. Athènes.
1981 - To Kalokairina. Athènes.
MEGAS, George A.
1963 - Greek Calendar Customs. Athènes .
1956 - Ellinikai eortai kai etima tis laikis latreias. Athènes.
MEGAS, Y. A.
1923 - "Paradosis peri asthenion". Laographia, 7, Athènes.
MERAKLIS, M. G.
1989 - Laographika Zitimata. Athènes.
NIKITA, P.
1959 - To Lesviano Mnimologio. Mytilène.
POLITIS, N. G.
1980-1985 - Laographika Symmeikta. Athènes.
SARANDI, E.
1943 - Thrakika. Vol. XVIII.
STAHL, Paul H.
1959 - "La dendrolatrie dans le folklore et l'art rustique du XIXe siècle en Roumanie". Archivio Internazioanle di etnografia e preistoria, vol. II, Torino.
1965 - "La dendrolatrie chez les Turcs et les Tatares de la Dobroudja". Revue des études sud-est européennes, tome III, Bucarest.
1989 - "Les rubans des saints à San Demetrio Corone". Ziarri, XXe année, n° 33, San Demetrio Corone.

LES UNITES SOCIALES DE RESIDENCE DANS LA VALLEE D'ARAMAIO (PAYS BASQUE

Jose Martinez

Les études d'anthropologie sociale européenne mettent en lumière deux aspects importants; l'histoire et la prééminence du territoire et de la résidence comme principes d'organisation sociale; ils structurent la société de la même manière qu'ailleurs le fait la parenté. Cette étude décrit la société d'une vallée basque où les deux aspects de l'histoire et de la résidence apparaissent nettement.

De nombreuses études consacrées à la région des Pyrénées la présentent comme l'un des cas les plus évidents de la logique résidentielle; la société y est structurée par le fait de résider, d'avoir "feu allumant", d'occuper un territoire, et non pas par le fait d'appartenir à un groupe de parents. Dans les Pyrénées, le Pays Basque traditionnel (aujourd'hui encore dans beaucoup de ses manifestations) est un bon exemple de cette manière de vivre les rapports sociaux. Les unités sociales telles que la maisnie (basque "baserri"; anglais "household"), le voisinage, la vallée, sont les structures privilégiées dans le cadre desquelles se déroule la vie des habitants, désignés du nom de voisins.

Les analyses de Pierre Bourdieu (1962) ouvrent une nouvelle démarche dans l'étude des communautés rurales de la France. Les notions de "maison" (2) et de "vallée" qui définissent la réalité sociale pyrénéenne sont utilisées largement dans les monographies de village. Dans la vallée d'Aramaio aussi la maisnie et la vallée sont les cadres habituels où les voisins tissent leurs relations.

Je ne me suis pas borné à la constatation de cette réalité: suivant l'idée de Stahl ("plus on avance de l'Est européen vers l'Ouest, le principe résidentiel gagne par rapport au parental"), j'ai essayé de voir, à partir d'une démarche historique (les sociétés paysannes étant très stables, avec des logiques d'organisation sociale de longue durée) la moment charnière où la société basque a effacé le pouvoir des lignages pour s'organiser à partir du territoire. Ce travail comporte deux parties; la première est l'analyse du processus allant de la gentilité au voisinage; la deuxième décrit les unités sociales de la vallée, surtout la paroisse - 'elizatea', où les rapports sociaux manifestent leur première expression politique et administrative indépendante. Les autres unités sociales, la maisnie et la vallée, font l'objet d'une thèse de doctorat d'où est tiré ce chapitre.

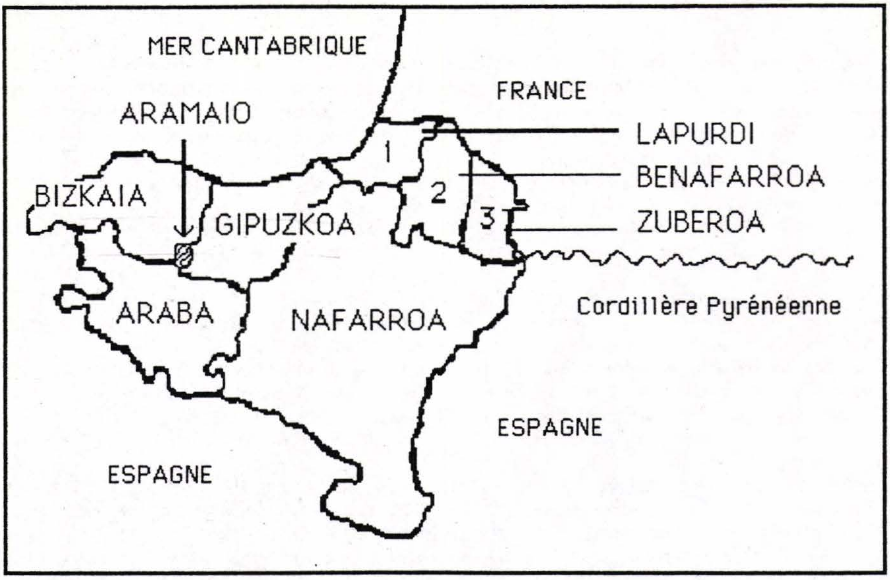
1) LA MAISNIE DANS LES PYRENEES.

Les études faites sur les Pyrénées ont montré l'importance du territoire dans l'organisation de la vie sociale. L'analyse des vallées de Baztan (Olano, 1934), de Roncal (Idoate, 1977), des Baronnies (Chiva, Goy, 1981), de Campan (Lefebvre, 1963), de Barèges (Leybold, 1979) ou d'Ossau (Butel, 1892) par exemple, soulignent l'existence de ce principe territorial, résidentiel, qui s'exprime dans la maisnie (appelée le plus souvent "maison") et qui préside à la mise en place des rapports sociaux (3).

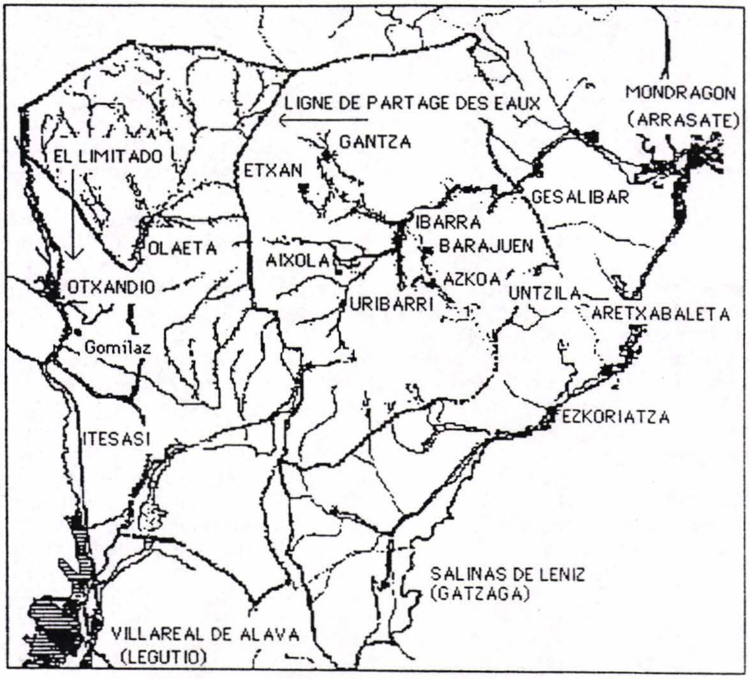
Le Play, comme d'autres spécialistes de la société pyrénéenne, a été frappé par le fait que l'institution fondamentale de cette société est la "maison" (4). Celle-ci est tout à la fois un habitat, une lignée patrimoniale et un nom; toute la vie sociale est affaire de maison, les mariages se concluent entre les maisons, on compte les généalogies en termes de maison, les assemblées villageoises se composent de chefs de maison, on est nommé du nom de la maison (Augustins, 1986, p. 203).

Les témoignages qui rappellent cette réalité au Pays Basque sont anciens: "Je ne veux pas oublier qu'en Labourt les villageois et villageoises les plus queux, se font appeler sieurs et dames d'une telle maison, qui sont leur maison que chacun d'eux a en son village quand ce ne seroit qu'un parc à pourceaux. Or aucunes de ces maisons sont rangées dans la rue du village, d'autres estant un peu écartées et hors de rang et d'ordre ont quelques petites terres: labourage à l'entour si bien qu'ils laissent ordinairement leur cognom, le nom de leurs familles, mesme les femmes les noms de leurs maris pour prendre celui de leurs maisons pour chetives qu'elles soyent, encore que tout homme bien censé tasche à perpétuer son nom, la famille, la maison, au contraire, ils ensevelissent leur nom, la mémoire de leur famille dans la ruine d'une méchante maison de village" (De Lancre, 1612, Livre I, Discours II, pare 44).

Cette importance donnée à la maisnie résulte du fait qu'elle était la garantie des droits sur les pâturages, de l'entraide du voisinage, des droits politiques (être citoyen de plein droit), de la participation à l'assemblée des voisins - "beziaou" (5), des droits religieux et ainsi de suite. "Ce n'est pas l'appartenance de l'individu à la communauté qui lui permet de bénéficier des ressources du territoire possédées indivisement par celle-ci, mais son appartenance à une maison incluse dans la communauté" (Assier-Andrieu, 1986, p. 102).



Le Pays Basque est une petite région des Pyrénées composé de sept provinces (trois dans l'Etat francais et quatre dans l'Etat espagnol.



Vallée d'Aramaio, objet de l'étude de ce travail.

Sans ignorer le rôle joué par les groupes de parenté (Arpal, 1979, ni l'importance des alliances (Bourdieu, 1972 a), la plupart des chercheurs aboutissent à la constatation de la prééminence locale de la résidence sur la parenté si l'on veut comprendre les rapports sociaux: "Ce vaste ensemble de systèmes paysans présente d'innombrables variantes selon que le principe parental ou que le principe résidentiel (6) paraît s'imposer, c'est-à-dire, selon que la succession ou l'héritage semble dominer les transmissions intergénérationnelles. Les Pyrénées occupent une position intéressante: le principe parental y est très réduit et le principe résidentiel, au contraire, magnifié, jusqu'à l'absolutisme. En ceci, le cas pyrénéen est exceptionnel (Augustins, 1986, p. 212).

Au Pays Basque cette constatation est d'une évidence notable; géographiquement, la maisnie - "baserri" ordonne le territoire; socialement, les rapports de voisinage se font entre des maisnies; politiquement, les chefs de maisnies gèrent les vallées. La maisnie est l'entité régulatrice, l'opérateur social de cette société. Une maisnie qui en s'étendant donne naissance à des relations de voisinage ("auzo"), aux rapports politiques ("elizatea") et aux relations au niveau de la vallée et des vallées voisines, dont les intérêts principaux sont attachés aux communaux. Le tissu social ne naît pas de la parenté mais du fait que l'on appartient à une maisnie, à un territoire, et que l'on est considéré voisin de plein droit, c'est-à-dire qu'il se forme à partir de la résidence continue dans une vallée.

Les conséquences de ce principe étaient si importantes que le vrai clivage dans certaines vallées basques provenait de l'appartenance ou non au groupe des voisins. Parlant de la vallée de Roncal, en Navarre, Toulgouat (1981, p. 147) affirme: "Il y aurait une bien intéressante étude à faire sur les différents costumes que portaient consuls et 'alcaldes', voisins et 'vecinos', car, eu égard à la supériorité que les voisins estimaient avoir sur ceux qui ne l'étaient pas, par cette même ordonnance de 1543, il fut décidé que ces derniers porteraient un costume avec cape et col de velours à bordure rouge, alors que les autres auraient des bordures jaunes. Il en fut de même pour les femmes, chefs de maison par suite de leur veuvage. Dans le même esprit, il fut décidé ou renouvelé que les propriétaires des maisons non voisines (7) ne pouvaient user du nom de famille de leur femme au cas où ces derniers auraient ce titre".

2) LE PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION DU TERRITOIRE DANS LA SEIGNEURIE DE BIZKAIA.

Selon les historiens, ce type d'organisation sociale n'a pas une origine très lointaine au Pays Basque. Au Bas Moyen Age, le Pays commence un processus de transformation interne, de désintégration de l'héritage du monde antique basé sur la domination personnelle pour arriver à un système de domination territoriale. Garcia de Cortazar (1984, p. 65) étudie l'évolution au Bas Moyen Age de sociétés dont la forme d'organisation sociale est la parenté (les lignages) et qui vont se transformer en sociétés privilégiant la territorialité: "On va s'attacher à suivre le processus conduisant à la consolidation des collectivités locales de contenu territorial surpassant le niveau familial". Ce serait à ce moment que se serait faite la consolidation des collectivités locales de type territorial. L'organisation sociale ancienne (rappelle Garcia de Cortazar) était basée sur des groupes de parenté de type segmentaire vivant du bétail, avec occupation et appropriation du sol communautaire dans le cadre des vallées. La vallée est un espace de pacage supralocal: un groupe apparenté exerce son emprise commune sur elle. Parenté, élevage et vallée seraient donc les caractéristiques les plus importantes de l'organisation sociale de la société médiévale basque.

Les XIV-e et XV-e siècles verront s'accomplir le scénario d'un changement important; la fondation des villes - "villas", des "monasterios" (devenues plus tard "anteiglesias") va signifier dans la Seigneurie de Bizkaia la cristallisation de ce que Garcia de Cortazar appelle l'individualisation du territoire et des groupes de parenté. Cette nouvelle organisation sociale donne naissance dans la campagne basque à des paroisses ("elizateak", "anteiglesias"), des voisinages ("auzoak", "barriadas") et des maisnies ("basseriak", "caserios"). Cette double individualisation est pour Garcia de Cortazar le stade ultime d'un processus d'acculturation (défini comme un essai d'accomodation aux modèles culturels de type méditerranéen) commencé au III-e siècle et compilé juridiquement pour la première fois dans le "Fuero Viejo" en 1452: "C'est un processus d'acculturation qui implique un ensemble de tentatives d'accommodation de règles culturelles de type méditerranéen: céréales, religion chrétienne, latin, fixation de la population, territorialité sociale et politique. C'est un processus discontinu qui, selon la teneur des maigres informations conservées, se développe dans trois directions significatives: il faudrait situer la première entre le deuxième et le quatrième siècle, avec la romanisation et la christianisation; la seconde, entre le neuvième et le onzième siècles, ce serait la féodalisation: enfin, la troisième, au treizième et quatorzième siècles, ce serait la création des villes" (1984, p. 65).

Ce processus est très lent, de sorte qu'en Bizkaia, aux XIII-e et XIV-e siècles le niveau d'individualisation de l'espace est très bas, signe de la continuité dans l'activité presque exclusive de l'élevage, incapable de faire naître dans les consciences l'appropriation

privée des parcelles. Mais au XIII-e siècle se manifeste un clivage important; Bizkaia cesse d'être économiquement périphérique et obtient une situation stratégique. Limitée éconopiquement jusque-là au profit du pâturage et de l'élevage, à partir de ce moment elle joue un rôle important pour les routes terrestres et maritimes des produits de la Castille (laine surtout) destinés à l'Europe. Ce nouveau rôle rend possible dans la Seigneurie la création des "villas", des "elizateak" et des "baserriak" apportant une individualisation progressive de l'espace et amorçant la rupture des structures des familles étendues.

a) La paroisse ("elizatea") et le quartier ("auzo").

La première mention de la paroisse en tant que localisation territoriale date de 1432: "Tout semble indiquer par conséquent qu'avant la fin du XIII-e siècle le mot 'monasterio' a subi en Bizkaia un changement de signification; son sens initial de monastère ou d'église prend, semble-t-il, le sens d'un espace paroissial, mieux délimité, que nous allons identifier avec la paroisse (basque - "elizatea"; esp. -"anteiglesia"). A mon avis, ce processus commence par la création des villes ("villas"); c'est leur apparition qui provoquerait le processus de territorialisation, affectant les monastères et les convertissant en paroisses..." (Garcia de Cortazar, 1984, p. 72).

Les quartiers (basque - "auzoak"; esp. - "barriadas") constituent les sous-divisions des paroisses: "Le quartier comprend un groupe de maisons qui maintiennent entre elles un ensemble de relations fixées par la coutume, soit dans le soin apporté aux champs, soit dans l'exploitation des bois ou dans les rites religieux destinés aux morts" Rios, 1984, p.282).

La paroisse et le quartier seraient donc le résultat de l'installation progressive d'un groupe humain sur un territoire exploité par des groupes domestiques individualisés. D'après Rios (1984, p. 282), "ce qui donne le plus de force au quartier est surtout le sentiment que les maisons et les familles qui y habitent font partie d'une communauté sociale, et même spirituelle, ayant une série d'obligations au profit de la petite communauté. C'est ainsi que dans ces quartiers qui apparaissent dans notre documentation (Zubero, Malax, Molukua, Albiz, Miota, Ipina par exemple) leurs composantes humaines s'aident mutullement dans les travaux d'agriculture ou d'élevage; ils entretiennent ensemble ou ils arrangent les chemins du quartier; ils construisent ou accommodent leur chapelle ou l'ermitage, ou même achètent ou louent à la commune les terres d'une autre entité. En 1467 par exemple, les voisins /citoyens/ du quartier de Ceniga, à Cenarruza, reçoivent en fermage de la part de l'église collégiale l'alpage ("sel" - 8) de Lasarte que les confrères et la confrérie de ce quartier exploitent en commun. Dans le même sens, la communauté de quartier fixe les dates de début des travaux déterminés qui impliquent l'utilisation des biens collectifs, comme la coupe de la fougère ou le ramassage des feuilles dans la forêt; cependant, le premier travail /la coupe de la fougère/ était programmé par la Seigneurie de Biscaye et fixé par le Vieux For lui-même, qui autorisait la coupe des fougeraies à partir du 1-er septembre - chapitre 143" (Rios, 1984, p. 282).

Les quartiers étaient normalement affectés aux paroisses, mais parfois ils constituaient des unités ayant une personnalité propre; ainsi les "cofradias", entités de peuplement possédant les caractéristiques d'un quartier (entraide et rapports étroits entre premiers voisins par exemple), plus d'autres caractéristiques typiques des paroisses (gérer les biens communaux, organiser la réunion des chefs de maisnies /"batzarra"/ pour résoudre les problèmes communautaires, la réparation des routes /"bidegintza"/ ou les travaux d'ensemencement /"imintzea"/).

b) La maisnie ("baserri").

La maisnie est le cas le plus poussé d'individualisation du territoire en Bizkaia. Selon Garcia de Cortazar c'est vers la fin du XIII-e siècle qu'il est pour la première fois fait mention de la maisnie: "Il faudra attendre le XIII-e siècle pour observer avec plus d'abondance et de clarté les cas où a lieu ce processus de création de hameaux comme unités d'organisation de l'espace par dessous l'échelle constituée par les monastères et les 'decanias'. En effet, c'est à partir de la moitié de ce siècle que les anthroponymes de Biscaye à composante spatiale, donnent des preuves documentées et expérimentales d'un changement significatif. Jusqu'à ce moment, les rares témoignages conservés montrent que les noms offraient de façon majoritaire mais non exclusive, comme point de référence de l'occupation du terrain, les terres occupées par un monastère ou une 'decania'. D'où les noms de Sancho Lopez, de Busturia, Inigo Didacoz, Murueta, Muno Osandoz, Menaca, Muno Mununsuz, Lauquiniz. Par contre, à partir du XIII-e siècle et surtout du XIV-e, on trouve une quantité écrasante de noms se rapportant à une entité plus petite que celle qu'on entrevoit comme étant une paroisse ou un quartier. Ce sont simplement des noms basés sur le nom d'une maisnie ("solar", "baserri"), indépendant du dégré de dissémination de cette nouvelle organisation de l'espace" (1984, pp. 72-73).

La maisnie constitue donc la plus petite unité social-territoriale d'organisation et d'occupation de l'espace montagnard en Bizkaia. La maisnie (les dépendances, le jardin,

les terres de labour, les arbres fruitiers, les terres de montagne) avec sa prolongation à l'église où elle possède une tombe (10) est déjà dès le XIV-e siècle un signe évident
d'appropriation par le groupe domestique d'un espace de vie et de production.

Il y aurait donc un double mouvement qui explique à cette époque le peuplement du territoire, le premier vers la plaine et le second vers la montagne. La colonisation du fond des vallées se réalise par la création des villes et des paroisses, le mouvement contraire étant la dispersion des maisnies à partir des quartiers. Les parcelles situées sur la montagne, là où les bergers établissent leurs cabanes, deviendront de nouvelles maisnies, transformant dès lors un espace de pacage en une vie agro-pastorale régie par des groupes domestiques. "L'image qui transparaît dans les documents biscaiens des XIV-e et XV-e siècles est double; une, prédominante, où à partir d'un peuplement plus ancien, de préférence localisé à mi-pente, se produit un lent processus de descente, dont l'objectif final est la colonisation du fond des vallées, entreprise dans laquelle les protagonistes sont non seulement les bourgs, mais aussi les quartiers importants des paroisses. On peut ainsi constater que certaines églises paroissiales placées à mi-pente sont remplacées par de nouveaux lieux de culte construits (ou du moins fonctionnant) au fond de la vallée. Par contre, ce sont les maisnies qui expriment le phénomène contraire, simultané et moins représentatif par rapport aux dimensions de la population affectée, celui d'une occupation des terres de montagne"(Rios, 1984, p. 286).

Les recherches des historiens sur l'occupation de la terre en Biscaye au Bas Moyen Age nous apportent quelques conclusions: à cette époque se cristallise un processus d'individualisation du territoire, accompagné par l'essai d'acculturation méditerranéen qui entraîne un changement dans l'exploitation du sol (de l'élevage, à l'exploitation agro-pastorale) et dans l'organisation sociale (des groupes consanguins apparentés, de type segmentaire, à la diversification sociale à base territoriale). "La dynamique de l'assignation des noyaux bizcaiens pourrait se résumer, selon les traditions, en un mouvement qui, du haut des montagnes descend de façon lente et échelonnée au fond des vallées; à mesure que les formes d'installation humaine se sont groupées, devenant urbaines et les formes économiques passent d'un travail poastoral à un autre, en vue de l'obtention des céréales et surtout du fer, - cela exige une utilisation attentive des ressources de la force hydraulique, ce qui oblige à s'installer stratégiquement le long des lits des ruisseaux; au début peut-être dans ces tronçons dont le caractère étroit présente les meilleures conditions d'installation de moulins èt de forges, les plus économiques et sûres" (Garcia de Cortazar, 1982, p. 360).

Le rôle que la Bizkaia commence à jouer comme intermédiaire pour la circulation des marchandises entre la Castille et le Nord de l'Europe apporte les conditions matérielles de ce changement; la Seigneurie passe d'une situation périphérique à une position centrale, produisant une croissance démographique et une occupation grandissante du territoire, sur des bases sociales différentes.

3) DE LA SOLIDARITE AGNATIQUE A LA SOLIDARITE DE VOISINAGE.

L'individualisation du territoire suscite en Bizkaia une série de conflits entre les seigneurs de la terre (basque - "ahide nagusiak"; esp. - "parientes mayores") qui veulent maintenir leur emprise, conflits qui finissent par briser le système de domination des groupes de parenté, amorçant un nouveau système social fondé sur la prééminence du territoire. Si l'on compare la société du Bas Moyen Age avec celle qui va régir la vie du Pays Basque jusqu'au XIX-e siècle, on remarque une profonde différence, dont les deux pôles sont la consanguinité agnatique (11) et la territorialité.

Suivant les travaux d'Arpal, la société basque des XVIe - XIXe siècles fonde son existence sur les deux éléments que les dossiers de noblesse exigent; le sang et la possession d'une maisnie ("solar"). On peut dire que la société médiévale privilégie le premier élément tandis que celle des XVIe - XIXe siècles accorde un titre de noblesse au fait d'être "voisin" et de posséder une maisnie (12).

Caro Baroja affirme que les "groupes familiaux basques ne sont pas aujourd'hui comme ceux du Moyen Age. Par le passé, le critère ancien /dont il a été question antérieurement/, la notion de gentilité, de parenté mythico-légale, à travers de longs arbres généalogiques (13), gravitait autour des seigneurs de Bizcaye, ou de beaucoup de familles obscures. Cette parenté mythico-légale, c'est-à-dire cette relation des gens au travers d'un arbre de relations épais, est allée en s'amenuisant avec le temps, bien évidemment" (1974 b, pp. 23-24).

Aranzadi (1981, p. 299) insiste et va plus loin lorsqu'il explique la société basque des XVIe -XIXe siècles à partir de l'appartenance à un territoire, qui est la définition même de la maisnie: "L'on enregistre dès lors, en passant à l'étape moderne, un changement notable dans le principe de l'organisation sociale: de la descendence à la résidence, du lignage à la maison, de la stratification nobiliaire à l'égalité juridique, de la parenté à la territorialité". Et plus loin: "Entre 1492 et 1711 un ensemble très vaste de dispositions tend à limiter l'assistance de la parenté aux rites de passage, où les droits et les obligations créés par les liens de parenté s'actualisent (baptêmes, mariages, sépultures). L'exclusion dans tous

ces actes des parents au-delà du troisième degré de consanguinité et d'affinité, tend à rompre la longue chaîne des lignages entrelacés, à priver de signification sociale les parents situés au-delà de la frontière du troisième degré, en somme à affaiblir le lignage par diminution du patrimoine humain. Cette action sur la parenté n'est autre chose qu'un élément de la réaction contre les seigneurs qui a suivi la défaite des 'parientes mayores', dont une manifestation revêt pour nous une particulière signification: la destruction des symboles seigneuriaux dans les églises, parallèle à la bataille des villes contre les nobles pour le patronat de celles-ci" (1981, p. 300). (14).

La logique d'organisation sociale change de façon importante; à partir du XVI-e siècle les bizcaiens sont anoblis par la terre et non plus par le sang (Manarikua et Larrea, 1985, p. 194). Ceci veut dire que le titre de noblesse ("hidalguia") se rattache dorénavant au voisinage ("vecindad"). La différence entre ces deux formes d'organisation sociale peut être perçue dans la graphique suivante:

Société seigneuriale	Société "foral"
Elevage	Société agro-pastorale
Lignage	Maisnie ("baserri","solar")
Consanguinité	Résidence
Relations de parenté	Relations de voisinage
Patronymique de lignage	Patronyme de la maisnie
Patrimoine transmis par agnatisme	Patrimoine transmis par droit d'aînesse
Relations avec les ancêtres du lignage	Relations avec les ancêtres de la maisnie-territoire

4) LES UNITES SOCIALES DE LA VALLEE D'ARAMAIO

a) Le passé.

A Aramaio on trouve trois espaces d'organisation sociale; l'espace domestique, celui du voisinage et celui de la communauté de montagne. Chacun a sa logique et sa manière différente de fonctionnement. Tout les trois étaient liés par le passé à la maisnie, celle-ci étant l'élément intégrateur et organisateur de l'espace géographique et social. Dans la société traditionnelle, la maisnie comprend la maison, les terres de labour, le groupe domestique; elle est liée au voisinage et constitue le centre des enjeux économiques et socio-politiques. La vallée jouait le rôle de soutien (au niveau de la montagne, des services et des communications) de ce premier espace.

Par contre, aujourd'hui il y a un glissement, une orientation massive vers le fond de la vallée et vers la ville de Mondragon, ce qui explique l'ouverture de la société, la perte d'importance du rythme de vie de l'espace traditionnel et l'apparition de nouvelles formes de sociabilité fondées sur la prééminence de l'ensemble de la vallée.

Dans la société traditionnelle il y avait cinq espaces d'interaction sociale: la maisnie ("baserri", appelée aussi "etxe" - maison), le quartier ("auzo"), la paroisse ("elizatea"), la vallée ("baiara") et la région ("zonaldea"). Celui de la maisnie et des premiers voisins ("ateikurrena"), qu'on a défini comme espace domestique, était sans doute le plus important; les rapports y étaient les plus intenses et nécessaires. Les alliances matrimoniales, l'entraide, les événements à l'intérieur des groupes domestiques, enfin, tout ce qui se rapportait au travail, à la vie de tous les jours se jouait à ce niveau.

L'espace domestique n'est pas complet sans le voisinage; il implique des relations entre des maisnies, rapports consacrés par l'existence d'une petite chapelle, symbole du quartier, occasion de célébrations et de fêtes réunissant les maisnies proches. Le quartier aussi était clairement délimité et impliquait le respect de devoirs réciproques de collaboration, de travaux en commun, de fréquentes alliances matrimoniales. Il assurait aussi des droits à ceux qui en faisaient partie. La paroise confirmait la ratification religieuse des espaces domestiques et des voisinages.

La maisnie pouvait avoir parfois sa propre chapelle (par exemple celle de Saint Pierre à Gureia, de Saint Barthélémy, de Sainte Agathe à Azkoa, etc.) de même que le quartier. Mais le signe d'appartenance de plein droit à une communauté villageoise était la tombe possédée dans l'église. Ce dernier élément se vérifie au niveau de la paroisse. De même, la représentation politique la plus élémentaire était constituée par la paroisse, où le maire coutumier régissait les affaires communes, tel que Rios le décrit (voir plus haut).

La vallée, espace encore plus large de vie et de relations sociales garantissait l'usage des communaux et réglait les affaires administratives (mairie) ou l'organisation des foires (Saint Etienne).

On peut citer un autre espace, zone qui surpasse la communauté locale; elle correspond à la manière communale d'exploiter les terres de montagne et se traduit par des

accords de pâturage communs avec les vallées voisines et par des rapports économiques, religieux et culturels (facilités par la même langue et la même culture) avec les villages des vallées voisines (les foires de Durango et d'Abadino par exemple, ou les sanctuaires d'Urkiola et d'Arantzazu). Les points de convergence entre les vallées voisines étaient donc les lieux de marché pour les produits agricoles et les centres de pélerinage, surtout celui d'Urkiola, patron des animaux.

Nous avons donc une société traditionnelle où l'on distingue cinq espaces d'interaction sociale, correspondant à trois présences dans l'espace par les voisins de la vallée; l'espace domestique, l'espace du voisinage et l'espace des communaux. On n'insiste par sur les aspects économiques et politiques situés à différents niveaux: les premiers ont d'ailleurs été présentés dans les chapitres précédents. Quant aux rapports politiques, ils seront présentés par la suite analysant la situation actuelle de la vallée. Relevons ici par contre comment la réalité de ces espaces est confirmée par la religion et la fête.

Chaque espace avait une symbolisation religieuse et une activité festive qui donnait cohésion à la communauté exprimée à ce niveau-là. Au niveau de la maisnie et des premiers voisins il y avait la petite chapelle. Aujourd'hui on y célébre encore les fêtes patronales de chapelles apoartenant à une maisnie, à un groupe de maisnies, ou à un voisinage; elles rassemblent les voisins les plus proches, mais aussi ceux qui viennent des environs, (par exemple de Santixa ou de Saint Barthélémy à Uribarri).

Le quartier avait deux manifestations festives, la fête patronale et le pélerinage à la montagne, expression des rapports économiques et sociaux des voisins avec la montagne. La fête patronale et le pélerinage sont les deux niveaux du quartier vécus symboliquement: le village comme ensemble de maisnies, de voisins, ayant des rapports institutionnalisés (socialement, politiquement, religieusement) et le village en tant qu'emprise sur un territoire de montagne au service de la maisnie. Ces deux manifestations s'expriment dans la fête.

La vallée en tant qu'unité sociale exprime ses intérêts communs par des pélerinages qui lui sont propres, comme ceux de Marixeka et d'Andra Mari d'Ibabe, ou par des pélerinages qui manifestent l'identité de langue et de culture avec les vallées voisines.

L'appartenance à une région avec laquelle il y a des rapports commerciaux, une utilisation commune de la montagne et un sens d'appartenance (communauté de langue et d'intérêts socio-économiques et culturels) est célébrée au niveau supralocal à Arantzazu et surtout à Urkiola, la vallée ayant été depuis longtemps très liée à Urkiola. Des fêtes, des rogations, des parcours unissaient la vallée à ce sanctuaire placé dans l'ombre de l'Anboto.

b) Le présent.

Le profond changement qui se manifeste dans la vallée affecte tous les niveaux de la vie sociale. Il a bouleversé aussi le vécu social de l'espace, donannt lieu à des formes nouvelles de présence et de rapports. Le changement produit par l'Industrialisation a surtout bousculé le poids de la maisnie comme opérateur social, comme principe de compréhension de la société globale de la vallée. La montagne cesse d'être un espace régi par les maisnies et le groupe domestique s'éparpille dans sa quête de travail et de sécurité de la vie, jadis garanties par la maisnie. La plaine, la ville et les usines remplacent la vie centrée autour du noyau maisnie-montagne; la vallée acquiert ainsi un poids qu'elle n'avait pas dans le passé.

La vallée d'Aramaio peut donc être définie de nos jours comme un ensemble de rapports sociaux vécus à la fois au niveau de la maisnie, de la paroisse et de la vallée.

La maisnie.

La maisnie conserve de nos jours encore quelques caractéristiques du passé, comme par exemple d'être la résidence du groupe domestique, de donner un patronyme, de transmettre intégralement le patrimoine. Mais, par suite des transformations opérées dans la vallée par le processus d'industrialisation, elle ne joue plus le rôle central d'autrefois dans la vie des voisins d'Aramaio. Avec l'abandon de l'autosubsistance centrée sur l'exploitation agro-pastorale, et avec l'instauration d'un système d'économie mixte, la maisnie ne constitue plus le soutien économique des gens qui l'habitent. La montagne n'est plus indispensable pour la survie du système agro-pastoral et elle acquiert un modèle d'exploitation indépendant de la maisnie qui ne fonctionne plus comme principe régulateur de l'espace montagnard. La monde d'étroites relations d'entraide et support mutuel du voisinage constitué par des agriculteurs et d'éleveurs a fait place à une vie marquée par le travail à l'usine, les rapports sociaux du week-end et les fêtes d'été.

Le groupe domestique voit disparaître le fondement de ses pratiques sociales; ainsi, le travail et la famille d'un côté et le mariage-succession de l'autre, ne sont plus régis par les exigences de l'ancienne unité sociale primaire basque.

On a déjà signalé comment s'est produit un glissement du rôle de la maisnie comme centre de la vie sociale vers la vallée, nouvel espace des rapports sociaux. Ce glissement a été provoqué par l'ouverture des gens de la vallée vers la "kale"-route et vers la ville

de Mondragon. Les rapports sociaux vont se jouer au niveau de la paroisse et de la vallée entière; c'est l'hypothèse que j'essaye de prouver dans ce qui suit et qui concerne les fêtes, la chasse, les nouvelles formes de sociabilité dans la vallée.

La paroisse.

Ensemble de maisnies et de quartiers, situés autour d'une église, d'un cimetière, d'un maire coutumier, la paroisse constitue l'unité sociale actuelle essentielle pour les rapports sociaux-politiques dans la vallée. La préparation des fêtes, la réparation des chemins, l'amélioration routière et de l'infrastructure du quartier sont inclus dans les activités les plus importantes de chaque paroisse. La messe dominicale et la "soziedadea" (société de convivialité) constituent des centres de rencontre, de célébration et de récréation à l'intérieur de la paroisse.

On compte à Aramaio neuf paroisses: Aixola, Azkoa, Barajuen, Etxan, Gantza, Ibarra (kalea), Olaeta, Untzila et Uribarri. Excepté ceux d'Olaeta et d'Untzila, ils ont tous des rapports intenses entre eux et au niveau de la vallée. Les cas d'Untzila et d'Olaeta constituent des situations particulières dans le sens que, appartenant juridiquement et historiquement à la vallée, leur vie sociale s'oriente malgré tout vers Aretxabaleta (Gipuzkoa) et vers Oxandio (Bizkaia) plutôt que vers la vallée. Olaeta est placée géographiquement à l'écart des autres paroisses de la vallée, sur le versant méditerranéen du Pays Basque (seule zone de la vallée qui ne soit pas atlantique), et le débouché naturel d'Untzila est Aretxabaleta.

Olaeta a eu des conflits constants avec la mairie d'Aramaio tout au long de son histoire (Elejalde, 1989, p. 137), principalement parce que ce quartier ne voulait pas payer les impôts municipaux, en venant même au cours de notre siècle à demander la séparation d'avec la vallée pour s'unir à la ville biscaienne d'Otxandio. D'autre part, sur le territoire de cette paroisse se déroule le seul contentieux opposant la mairie d'Aramaio avec ses voisins, le cas de El Limitado. Sur ce terrain, qui juridiquement appartient à la vallée, mais qui se trouve aux portes d'Otxandio, cette ville a placé quelques installations sportives et industrielles. Tous les ans le maire et la municipalité de cette villé occupent rituellement ce territoire (voir plus loin). Le problème de El Limitado remonte a 1457; à cette date, Elvira de Leiva, veuve de Gomez Gonzalez de Butron, mort dans l'incendie de Mondragon (15) et mère de Juan Alonso de Mujica y Butron, seigneur d'Aramaio, "pour éviter des conflits et des questions, fit grâce pour toujours au Conseil de la ville Otxandio et aux voisins et personnes singulières l'usage et l'usufruit de tout ordre (pâture, bois, terres de labour, etc.) d'un terrain de 600 Ha, bien délimité..." (Elejalde, 1989, p. 128). Depuis cette date, de nombreux procès ont opposé la vallée d'Aramaio et Otxandio pour la possession de ce terrain (16).

Le cas d'Untzila est plus simple et n'a donné lieu à aucun conflit territorial. Par contre, les accords pour le pacage entre la vallée d'Aramaio et la vallée voisine de Gatzaga (Salinas de Leniz) ont été réglés pacifiquement apr le passé dans le cadre de l'église d'Untzila (17). Cette paroisse, par son emplacement naturel, a beaucoup plus de rapports avec Aretxabaleta qu'avec la vallée d'Aramaio à laquelle elle appartient, ce qui se voit clairement aussi dans les rapports matrimoniaux qui les unissent. Parmi les membres des groupes domestiques venus par mariage dans le quartier, un seul provient de la vallée (Barajuen); les autres sont originaires de la zone limitrophe de Gipuzkoa (Ezkoriatza, Aretxabaleta et Mondragon).

Quant au fonctionnement politique et administratif, toutes les paroisses d'Aramaio, sauf Olaeta, sont dépendantes de la mairie. Olaeta est la seule paroisse fonctionnant sous le régime de 'Junta Administrativa', c'est-à-dire comme organisme indépendant de la Mairie (18), habilité à posséder des biens (19) à les gérer et a obtenir des emprunts.

Les paroisses de la vallée sont sous la direction d'un marie coutumier ("auzoalkatea"); elles se rassemblent en réunion d'accès libre ("concejo abierto") et veillent aux problèmes concrets des villages; réparation des chemins qui conduisent aux maisnies, installation de canalisations, nettoyage de rivières, entretien du cimetière, de l'église, préparation de la fête.

A l'époque où une école fonctionnait au village, les voisins devaient subvenir au nécessaire: "On accorda que prochainement on fera l'approvisionnement de bois pour l'école; on fixa les conditions pour l'apporter, les travaux seront faits en commun /"vereda"/ (20). De même on accorda l'installation d'un poêle à bois dans le local des classes" (Olaeta, Actes de la Junta Administrativa, 1939).

Pour la réalisation des travaux d'infrastructure, les paroisses de la vallée disposent de l'aide du Conseil Provincial, de la mairie et de l'apport personnel de chaque maisnie. Pour obtenir l'aide du Conseil Provincial, les paroisses exposent leurs besoins dans le Plan Foral de l'année. A Olaeta, la Junta Administrativa décida de présenter en 1989 dans le Plan Foral les requêtes suivantes: réparation des chemins d'accès aux maisnies, la construction d'un nouveau chemin d'entrée à la maisnie Mota, le nettoyage du pont de la place et l'installation d'une fontaine publique.

Pour réduire les dépenses, les voisins collaborent comme autrefois "La session ouverte, on informa le voisinage sur les travaux de réparation de la Casa-Concejo et du

Consultario Medico. Afin de baisser leur coût, on accorda la réalisation, les samedis, dans le cadre du système d' auzo-lan des travaux de déblayage et de nettoyage des murs et des toits" (Olaeta, Actes de la Junta Administrativa, 1985).

La contribution du voisinage est encore une pratique courante lorsqu'il s'agit d'entreprendre des travaux communautaires. En 1989 par exemple, le budget de réparation des chemins d'accès aux maisnies Zubieta et Mendako (dans la paroisse d'Uribarri) fut diminué de 20% grâce aux travaux bénévoles fournis par les voisins. En 1991, la construction du jeu de quilles ("bolatoki") d'Untzila fut également réalisée de la même manière. Par le passé, à l'occasion de ce type d'activités, la mairie (ou la Junta Administrativa) apportait du vin à boire. A Olaeta, le jour de la Saint Antoine, les jours de travail communautaire à la Sainte Agathe, la Junta stimulait avec du vin les travailleurs: "On s'accorda pour aller à la rogation de Saint Antoine d'Urkiola pour fournir au voisinage qui irait deux 'cantaras" /32 litres/ de vin, à 21 pesetas chacune".

Les fêtes étaient aussi, et le sont encore, une des responsabilités importantes de chaque paroisse. Le maire cuotumier est normalement, comme représentant des intérêts du village, celui qui se charge des questions les plus importantes. De nos jours, dans certains villages, c'est à la société de convivialité ("soziedadea") qu'échoit la tâche de préparer la fête du village. A part la fête patronale, les pélerinages ("erromeriak") sont aussi préparés par les villages les plus proches. Le pélerinage de San Adrian est organisé à tour de rôle par les trois quartiers du village d'Azkoa (21), celui de San Cristobal par les voisins d'Uribarri et celui de Santi Krutz par ceux d'Aixola et d'Etxan. Chaque paroisse est aidée par la mairie pour la réalisation des fêtes, mais parfois l'aide est insuffisante et chacun se débrouille avec la taverne et d'autres revenus pour préparer une bonne fête; les détails et les fatigues de l'organisation sont le lot exclusif des voisins. En 1940 on lit dans les actes de la Junta Administrativa d'Olaeta: "On a demandé au président de la société Argi-errota la concession d'heures de lumière supplémentaire pour l'éclairage public pendant les fêtes patronales".

En conclusion, on peut souligner que, sauf Olaeta, les paroisses de la vallée n'ont pas de compétences administratives indépendantes. La mairie administre tous les biens des paroisses, qui ont un maire coutumier élu tous les deux ans. Il convoque l'assemblée ouverte et fait le lien entre la paroisse et la mairie. Rassemblés traditionnellement autour de l'église, l'école et le cimetière, de nos jours le rôle de la "soziedadea" comme centre des rapports sociaux et de la vie du village, devient de plus en plus important pour les parroisses.

La vallée ("baiara")

Composée de l'ensemble des paroisses d'Aramaio, plus ou moins intégrées, la vallée peut être considérée comme une unité sociale plus ample fonctionnant à deux niveaux, celui administratif et politique, et celui constituant un espace d'interaction sociale entre des voisins. Le premier niveau se manifeste à travers la mairie, l'école, le médecin, les magasins et les bistrots, la route - point de rencontre et de passage pour la vallée toute entière. Le second niveau apparaît dans les multiples relations qui unissent les voisins de la vallée.

L'interaction sociale s'exprime principalement à travers la fête, les groupes de convivialité et la chasse, donnant une nouvelle identité à la vallée, en relation avec les espaces traditionnels; elle tente d'adapter la culture traditionnelle aux nouvelles exigences déterminées par l'industrialisation (modernisation et ouverture vers l'extérieur). Les valeurs traditionnelles de collaboration et d'entraide ne sont pas vêcues au niveau de la nécessité, mais au niveau de la fête, donnant lieu à de nouvelles formes de sociabilité.

Orientée jadis vers la montagne et centrée autour de la maisnie et du voisinage, la vie d'aujourd'hui se tourne vers l'extérieur (par le travail, les mariages) donnant à la vallée un rôle d'intégrateur de l'ensemble humain; ce dernier est plus diversifié qu'il l'était par le passé et beaucoup plus concentré, la plupart des habitants vivant à proximité de la route (22).

1) Ce travail fait partie d'une thèse de doctorat soutenue à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, le 7 avril 1992, thèse qui porte sur les rapports de voisinage dans une vallée basque et sur les transformations subies à partir du processus d'industrialisation.

2) Il faut comprendre ce mot dans le sens ou Stahl l'utilise, c'est-à-dire de maisnie, la plus petite unité sociale, comprenant un groupe domestique, un habitat, une propriété, une vie commune.

3) "La suprématie du critère de voisinage à partir du Moyen Age a fait que parfois la suprématie du lignage est annulée; cela produit des voisinages rigides et réglementés à caractère restrictif; nous verrons comment cela se réalise dans les vallées de Baztan et d'autres zones de Navarre jusqu'au coeur du XIX-e siècle" (Caro Baroja, 1982, tome 1, p.18).

4) R. Bonnain (1986, p. 70) rappelle les suivantes: "ici ce n'est pa la 'maison lignage', mais la 'maison patrimoine', qui apparaît comme le centre de la vie publique". "Prise comme un tout, ou considérée à ses divers niveaux d'organisation, c'est dans son ancrage

géographique, ses rapports aux lieux et à la nature que la société baronniarde trouve les ressorts essentiels de son identité" (idem, p. 71).

5) Sur l'importance du voisinage - "beziaou" dans les vallées pyrénéennes, voir Lagreze (1867, p. 58) et Cordier (1859, pp. 7-24).

6) Pour G. Augustins (1986) il y a dans la perpétuation des groupes domestiques européens une opposition entre un principe résidentiel et un autre, parental. Le premier institue la maison comme élément de base de la vie sociale. Les rapports sociaux ne sont que l'expression des rapports entre des maisons. Le second, par contre, tend à assurer la suprématie du groupe de parenté; la maison, dans ce cas, n'est qu'un abri et les rapports sociaux sont l'expression des alliances entre des parantèles.

7) Il apparaît dans cette citation de Toulgouat que ce sont les maisons qui voisinent et non pas les propriétaires. Le droit de voisinage appartient à la maison. C'est elle qui donne le droit de voisinage et non l'alliance ou la parenté.

8) "Sel", "majada", "saroi" - ces noms sont employés pour désigner le lieu occupé par les bergers à la montagne pendant leur séjour d'été.

9) Voir Lizundia (1978). De nos jours encore, on les trouve au Pays Basque, par exemple à Zeanuri (Arregui, 1983, pp. 353-357).

10) Selon Aranzadi (1981, p. 305) l'appropriation par les voisins de l'espace religieux, auparavant entre les mains des seigneurs (qui controlaient la dîme, les églises) est une des preuves les plus claires du changement social que subit le Pays Basque à partir du XIV-e siècle. Concrètement, cette appropriation est une preuve de l'importance de la maisnie ("baserri") comme opérateur de la vie sociale du Pays. C'est dans les rites concernant la mort que l'on voit clairement que cette société cesse de fonctionner comme une société structurée par les lignages, basée sur la solidarité agnatique, pour devenir une communauté de voisins. Le voisinage et non la consanguinité donne le droit à un tombeau dans l'église: "les ancêtres se définissent par un critère territorial... le lien avec les ancêtres n'est pas la consanguinité mais la territorialité". C'est aussi le cas d'Aramaio.

11) D'après Caro Baroja (1974 b) la solidarité agnatique était l'élément fondamental de cette société; rompre avec elle constituait la plus grande injure.

12) La nouvelle étape privilégie une organisation où les notions de voisinage, de paroisse, de quartier et de maisnie, déja présentes au Moyen Age, vont régir de manière dominante les relations sociales.

13) "Rien qu'en Bizkaia, vers 1470, cent cinquante lignages étaient recensés. Les trois quarts d'entre eux vivaient à la campagne. Ils comprenaient les 'parientes mayores', qui se réclamaient descendants directs des ancêtres par les hommes. Ils habitaient des maisons fortifiées et pouvaient seuls convoquer le lignage sur le pied de guerre. Tous les autres membres du clan formaient la noblesse populaire, les 'parientes minores', dont les titres sont aujourd'hui bien difficiles à différencier... Quand ils n'étaient pas au combat, bien qu'en Nouvelle Castille ils s'enorgueillissent de garder les mains blanches, comme les 'roturares' ils cultivent la terre, n'ont qu'une maison et vivent comme des paysans" (Toulgouat, 1981, p. 142).

14) Fernandez Albaladejo (1975, p. 122) apporte les preuves de ces prohibitions dans les archives de Tolosa à partir de 1492.

15) L'incendie ("quema") de Mondragon, conséquence de la lutte entre les lignages basques ("ahide nagusiak") eut lieu le 23 juin 1448.

16) Une étude plus précise du sujet et des conflits issus de ce contentieux est faite par S. Axpe (1989, pp. 373-378); selon elle, le problème a été tellement important que, dans l'essai de solution (sans effets jusqu'à nos jours) nous avons eu pendant les derniers siècles l'intervention des Conseils Provinciaux ("Diputaciones") de Bizkaia, Araba et Gipuzkoa (cette dernière comme arbitre). L'état actuel des choses est le suivant: El Limitado est territoire d'Araba, donc d'Aramaio, mais inséré dans les plans d'expansion et de développement de la ville d'Otxandio. Cette ville refuse de payer les charges fiscales pour occuper une partie du territoire d'Aramaio. C'est la Diputacion de Bizkaia, province à laquelle appartient Otxandio, qui paie les charges. Le conflit, d'après Axpe, a un caractère institutionnel et n'a pas beaucoup d'incidence sur les maisnies de la zone.

17) En 1406, les vallées d'Aramaio et de Gatzaga décident de clarifier les limites de leurs vallées et procèdent à un bornage ("mugarriak") pour pouvoir, sur les terres de chaque communauté, couper du bois, vendre, édifier... avec une seule servitude: le pâturage des animaux "que salen de casa de sol a sol como lo han hecho de uso y costumbre" (Elejalde, 1989, p. 230). Pour les animaux il n'y avait pas de frontières. Ce type d'accords concernant des vallées a été très important au Pays Basque et ils fonctionne encore (Urzainqui, 1990), mais à Aramaio le type de vie pastorale n'a jamais été essentiel; c'est pourquoi les accords ont été faits pour limiter l'élevage des troupeaux plutôt qu'à l'encourager.

18) Les "Juntas Administrativas" sont malgré tout très unies et dépendantes de la mairie pour la plupart de leurs besoins. De toute façon, elles ont une indépendance de gestion de leurs biens locaux.

19) Sauf Olaeta, les autres parosises d'Aramaio ne possèdent pas de biens propres; les biens leurs appartenant (école, vieux moulin par exemple) sont inscrits au nom de la

mairie d'Aramaio. Olaeta par contre, possède quelques biens (l'école, la taverne, la maison du conseil et quelques terres dans la montagne).

20) "Vereda", "auzolan", "auzolanien" - expriment la même action, le travail en commun des voisins pour règler un besoin collectif.

21) A Aramaio on ne trouve pas la division territoriale si fréquente en d'autres lieux du Pays Basque, opposant ceux d'en haut et ceux d'en bas. A Olaeta on trouve cette distinction entre ceux d'en haut ("goikoaldekoak") et ceux d'en bas ("behekoaldekoak"), distinction qui joue au niveau de la fête mais non dans la vallée, où les choses se jouent plutôt en alternance ("txandaka").

22) L'analyse des caractéristiques de la vallée en tant qu'unité des rapports sociaux, est l'objet d'étude des derniers chapitres de ma thèse de doctorat qui présente également la fête, les groupes de convivialité et la chasse.

BIBLIOGRAPHIE

AGUIRRE, R.

1983 a - Deporte rural vasco. Txertoa.

1983 b - Las sociedades populares. Donostia, Caja de Ahorros Provincial.

ARANZADI, J..

1981 - Milenarismo vasco: edad de oro, etnia y nativismo. Madrid, Ediciones Taurus.

ARPAL, J.

1979 - La sociedad tradicional en el Pais Vasco. Donostia, Aramburu.

ARREGUI, G.

1983 - "Funciones de la Cofradia en las anteiglesias de Vizcaya. Siglos XVIII-XIX". Eusko Ikaskuntza, éd. Noveno Congreso de Estudios Vasvos. Gaurko Euskal Gizartearen Sorburu Hurbilak. XVIII-XIX Mendeak. Bilbo, pp. 353-357.

ASSIER-ANDRIEU, L.

1986 - "L'esprit de la maison pyrénéenne". Les Pirineos. Estudios de antropologia social e historia. Casa Velasquez, Madrid, Universidad Complutense, pp. 95-109.

AUGUSTINS, G.

1982 - "Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation des groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes". Archives Européennes de Sociologie, XXIII, pp. 36-39.

AXPE, S.

"El Limitado". in Elejalde, pp. 373-398.

BONNAIN, R.

1986 - "Le trousseau dans les Baronnies entre 1769 et 1836"; In Joseph Goy éd., Evolution et éclatement du monde rural France-Québec. XVII-XX siècles (Actes du Colloque Franco-Quebecois d'histoire rurale comparée. Rochefort, 1982). Paris, EHESS, pp. 461-467.

BOURDIEU, G.

1972 a - "Les stratégies matrimoniales". Annales, n° 27, pp. 1105-1127.

BUTEL, F.

1892-1893 - "La vallée d'Ossau. Etude sur la population originaire et la prétendue famille souche des Pyrénées". La Réforme Sociale, 1892, XIII, pp. 309-320, 456-472; XIV, pp. 219-238; 1893, XV, pp. 119-132, 183-195, 277-284, 446-462.

CARO BAROJA, J.

1974 b - "Linajes y bandos". Vasconiana, estudios vascos III. Donostia, Txertoa.

1982 - La casa en Navarra, 4 t. Iruna (Pamplona), Caja de Ahorros de Navarra.

CHIVA I. et J. GOY, éditeurs

1981 - Les Baronnies des Pyrénées: anthropologie et histoire, permanences et changements, tome I, Paris, EHESS.

CORDIER, E.

1859 - Le droit de famille dans les Pyrénées. Paris, Durand.

DE LANCRE, P.

1612 - Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons. Paris, Jean Berjon.

ELEJALDE, J. M.

1989 - Ayer y hoy del valle de Aramaiona. Vitoria-Gasteiz, Arabako Foru Aldundia.

FERNANDEZ ALBALADEJO, P.

1975 - La crisis del Antiguo Regimen en Gipuzkoa. 1766-1833: cambio economico e historico. Madrid, Arkal.

FUERO VIEJO: LABAYRU, E.

1968 - "Fuero Viejo de Bizkaia. 1452". Historia General del Senorio de Bizkaia, tome III, Bilbo; La Gran Enciclopedia Vasca, pp. 145-214.

GARCIA DE CORTAZAR, J. A.

1982 - "Espacio u poblamiento en la Vizcaya altomedieval: de la comarca al caserio en

los siglos XI al XIII". Estudios en memoria del Profesor D. Dalvador de Moxo, I.U.C.M. Madrid, pp. 349-366.
1984 - "La sociedad vizcaina altomedieval: de los sistemas de parentesco de base ganadera a la diversificacion y jerarquizacion sociales de base territorial". Eusko Ikaskuntza, éd. Bizkaia erdi aroan, Bilbo, pp. 65-81.

IDOATE, F.
1977 - La comunidad del valle del Roncal. Iruna, Pamplona, Diputacion Foral.

LAGREZE, M. G. B.
1867 - Histoire du droit dans les Pyrénées. Paris.

LEFEBVRE, H.
1963 - La vallée de Campan. Etude de sociologie rurale. paris, P.U.F.

LEYBOLD, M.
1979 - Le système social d'une vallée pyrénéenne. Droit coutumier, population, groupe domestique à Groust, Hautes Pyrénées. Thèse de doctorat de 3e cycle. Paris, EHESS.

LIZUNDIA, J. L.
1978 - "La cofradia, una entidad olvidada en el poblamiento de Vizcaya". Las formas de pobliamento en el Senorio de Vizcaya en la Edad Media; Bilbo, pp. 257-268.

MANARIKUA, A. E; et M. A. LARREA
1985 - "Bizkaizko Historioa". Intxausti J. - Euskal Herria, tome I, pp. 191-203. Mondragon, Caja Laboral Popular.

OLANO, A.
1934 - "La propiedad comunal del Baztan y su influencia en la organizacion familiar segun las Ordenanzas, cotas y raramentos del Noble Valle y Universidad del Baztan". Yakintza, 7, pp. 43-48, Donostia.

RIOS, M. L.
1984 - "El poblamiento rural vizcaino: anteiglesia, barriada, caserio". Euko Ikaskuntza, Bizkaia, erdi aroan, pp. 277-289, Bilbo.

STAHL, P. H.
1977 - "La maisnie du paysan roumain". Buletinul Bibliotecii Române, vol. VI (X), Freiburg.

TOULGOUAT, P.
1981 - Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen Age. Lou bezi de Gascogne. Paris, Maisonneuve et Larose.

URZAINQUI, A.
1990 - Comunidades de montes en Guipuzkoa: las Parzonerias. Donostia, Universidad de Deusto.

MAISON ET GROUPE DOMESTIQUE ETENDU AU VILLAGE DE ȘANȚ (ROUMANIE)

Gheorghe Sisestean

Durant une enquête effectuée au mois d'août 1992 dans la région supérieure de la rivière de Someșul Mare, j'ai trouvé dans le village de Șanț (département Bistrița-Năsăud) un type intéressant d'organisation des constructions dans une unique cour. On aperçoit la présence de plusieurs compartiments: la maison paternelle d'un côté de la cour, et lui faisant face, trois autres maisons liées l'une à l'autre, constituant un unique corps, abrité sous un unique toit. Elles abritaient à l'origine les ménages d'un père, ceux de ses fils auxquels s'ajoute ultérieurement celui d'un petit-fils. Les informations sont contradictoires lorsqu'on essaie de préciser la date de la construction, mais on considère en général qu'elle date de 150 ans. Vers la partie arrère de la cour, trois étables séparées appartenaient chacun à un autre frère.

Mes observations me permettent de considérer que l'ensemble a été construit par étapes; premièrement on a élevé la maison paternelle; ensuite, successivement les maisons de ses fils, au moment de leur mariage. Chaque nouvel compartiment s'agglutinait aux autres, principe d'aggrandissement qu'on retrouve aussi ailleurs en Europe (1).

Ce type de maison n'est pas caractéristique pour les villages roumains; en effet, d'habitude les fils qui se marient se séparent de leur père et se construisent une nouvelle maison; chaque couple marié vit ainsi avec ses enfants non-mariés. Cette évolution concorde avec l'évolution de la propriété; lors du mariage des fils, le père divise égalitairement la propriété ancestrale, chacun recevant sa part; ainsi, les nouveaux groupes domestiques essaiment et donnent un aspect particulier aux villages roumains, créant parfois des hameaux. Il s'agit donc d'un mode de vie qui ne concorde pas avec celui du groupe domestique étendu, composé de plusieurs couples mariés qui vivent sous un même toit et sur la même propriété.

En Europe Orientale, chez les Albanais, les Slaves du sud (Bulgares, Serbes, Croates), les Slovaques, la maison longue et le groupe domestique étendu constituent des réalités sociales fréquentes; elles correspondent d'ailleurs avec une forme archaïque de vie, plus largement diffusée dans le passé européen qu'elle l'était restée au 19-ème siècle. Chez les Slaves, cette structure sociale était connue partout (2).

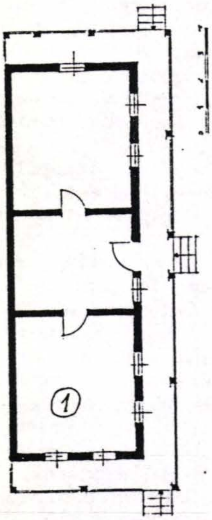
En dépit de leur caractère d'exception chez les Roumains, l'existence des groupes domestiques étendus et des maisons auxquelles ils donnent naissance a été signalé par les chercheurs (par exemple dans le Banat, la Hunedoara - note 3). Le phénomène est par contre courant parmi les Turcs ou les Tatares de la Dobroudja (4).

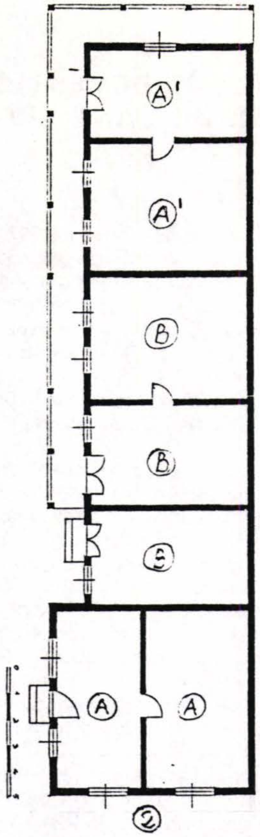
Pour les communautés villageoises de la Transylvanie, le groupe domestique étendu est considéré comme étant une création artificielle, imposée par l'administration de l'Autriche, qui a administré la région pendant plus de deux siècles et qui a organisé dans les villages situés près de la frontière de l'Empire les formations paramilitaires constituant la "Militärgrenze". "Dans ces villages il était interdit de diviser les groupes domestiques et les propriétés, ce qui a donné naissance de manière artificielle à des groupes domestiques nombreux... Les maisons caractéristiques sont disparues, mais j'ai pu reconstituer dans le départmeent de Hunedoara le plan d'une pareille maison à l'aide des descriptions faites par les vieillards" (5).

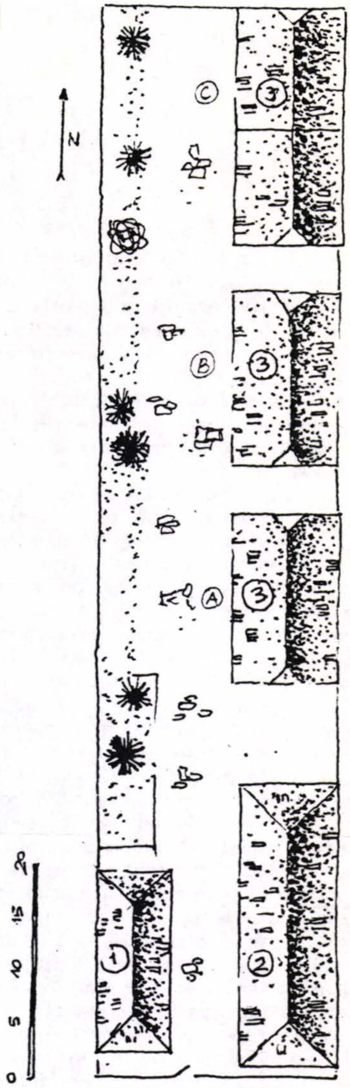
Dans ces conditions, la présence de la maison longue trouvée au village de Șanț est d'autant plus importante. Bien conservée, elle permet de connaître le plan avec précision. La région où se trouve ce village faisait partie de la Militärgrenze; sa présence nous explique les ressemblances qu'on trouve avec les constructions où les groupes domestiques vivant dans des régions également faisant partie de la Militärgrenze. Actuellement, le groupe domestique étendu du village de Șanț constitue une situation d'exception, le groupe le plus fréquent étant celui habituel des Roumains, basé sur l'existence d'un seul couple marié. Les jeunes, avant de se marier construisent avec l'aide des parents une nouvelle demeure, souvent même dans une autre partie du village. La maison paternelle est héritée d'habitude par le cadet des fils (6).

L'exemplaire de maison longue que nous avons trouvé constitue une relique sociale et architectonique qui correspond à des conditions caractérisant le passé. Les informateurs citent le village oe Maieru (situé dans la même région) où existent encore des groupes domestiques étendus et des maisons longues.

Le groupe domestique de Șanț constitue une forme hybride, située entre le groupe domestique étendu qui voyait vivre tous les ménages le composant sur une unique propriété, et le groupe domestique restreint, issu après la division de la propriété. Ce caractère hybride résulte du fait que, bien que les fils continuent à habiter ensemble sous un même toit, ils ont reçu au mariage leur part de terres. Malgré tout, le père est resté l'unique propriétaire des terres jusqu'à sa mort. Les petits-fils ont presque tous quitté la maison et la cour







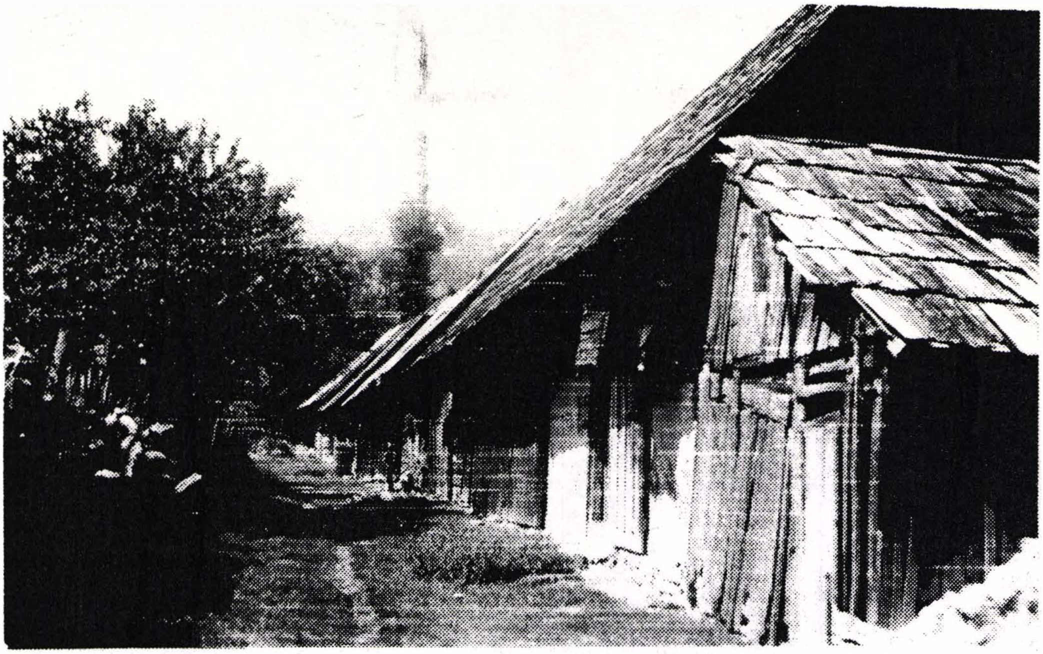
a) La vieille maison de Ion a Bogului (nr. 1) est héritée par son fils cadet Ion; actuellement, la maison est habitée par la veuve de Ion (Paraschiva) et à sa mort elle sera partagée entre ses enfants.

b) La partie A de la maison nr.2, située vers la rue et première construite après la maison paternelle, appartenait à l'aîné Alexandru; il laisse la maison à son fils aîné Ilarion; ce dernier quitte la cour commune au moment du mariage et vend sa part à son cousin germain Ion.

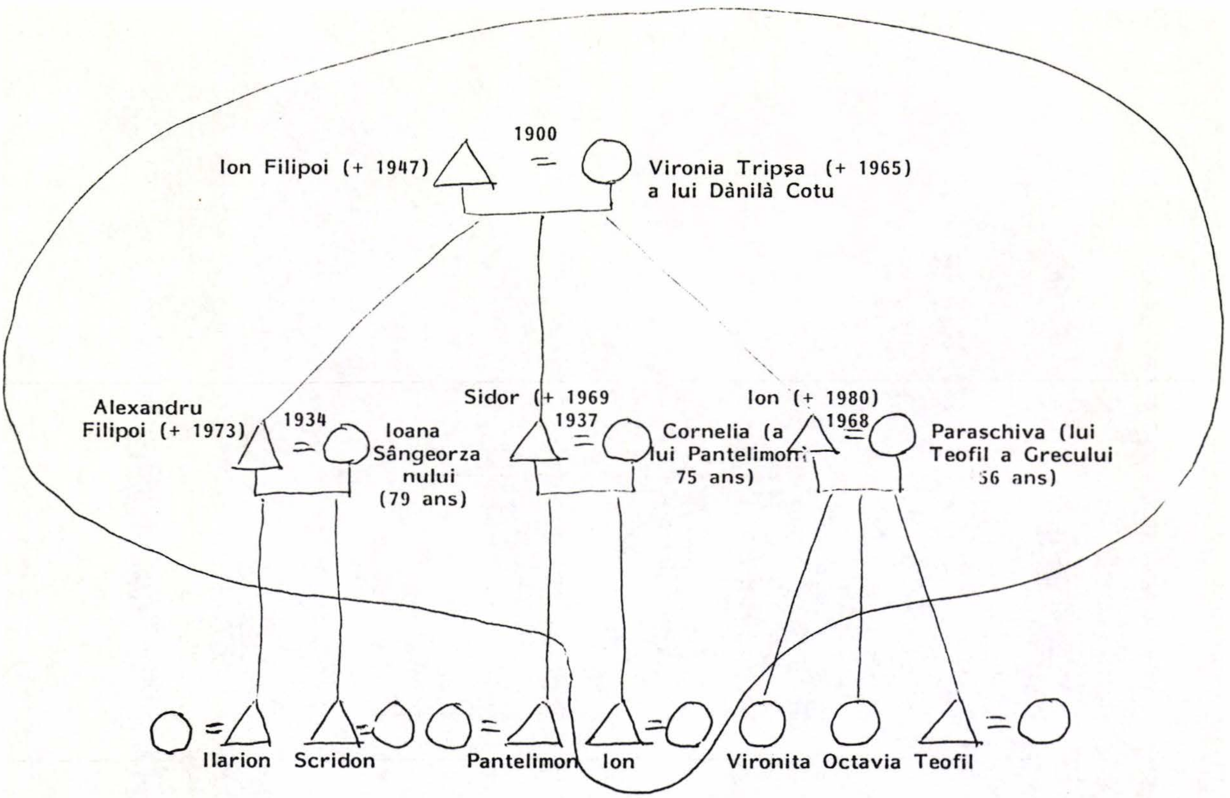
Le deuxième fils de Alexandru héritera (à la mort de sa mère) la deuxième maison de son père, située vers le fond de la cour (A').

c) Pantelimon (troisième génération), fils de Sidor, hérite de la maison paternelle de sa mère, donc celle du grand-père dont il porte le nom.

Son frère Ion, à la mort de sa mère, aura aussi la maison (B) de son père.







LE LIGNAGE FILIPOI

On remarque une intéressante transmission du nom de baptême; a) ainsi, Ion Filipoi (de la première génération) donne son nom à son petit-fils Ion (de la troisième génération), précisément celui qui est resté dans la cour commune du lignage paternel; b) Vironia Tripa (de la première génération) donne son nom à sa nièce, première-née de son troisième fils; c) Ion (de la deuxième génération et troisième fils) prend le nom du père; d) Pantelimon (de la troisième génération) prend la nom du père de sa mère; e) Teofil (de la troisième génération) prend le nom du père de sa mère.



paternelle se construisant de nouvelles maisons en d'autres parties du village. Actuellement, le processus de décomposition de cet groupe domestique est dans la phase finale; la maison longue abrite seulement les veuves des fils et le groupe domestique d'un seul petit-fils.

Jadis, "l'autorité d'un père était très grande; même âgé, il dirigeait sa famille" Bien que chaque ménage semblait avoir une vie indépendante, en fait les travaux étaient faits ensemble et toute la vie était imprégnée par un caractère communautaire: "on mangeait la même nourriture" (7).

1) "Autour d'un noyau initial qui reste l'élément central et qui abrite d'habitude le foyer, viennent s'agglutiner des pièces nouvellement construites, le plan se développant continuellement" (Paul H. Stahl - "Maison et groupe domestique étendu"; in Armos, Tome III, Théssalonique, 1991, p. 1673).

2) Le groupe domestique étendu "comprend plusieurs couples mariés. On distingue deux variantes, selon les personnes qui le composent; la première est celle où le père et ses fils mariés vivent ensemble et qui se séparent à la mort du père. Il s'agit d'une forme intermédiaire entre le groupe domestique basé sur l'existence d'un seul couple marié, et celui où de nombreux couples mariés vivent ensemble, dans quel cas la mort du père n'a aucune incidence sur l'unité du groupe" (Paul H. Stahl, op. cit., p. 1667).

3) Paul H. Stahl - Planurile caselor româneşti ţărăneşti. Sibiu, 1958, pp. 55 sq; voir le plan à la page 56 (C).

4) Paul Petrescu et Paul H. Stahl - "Inrâuririle vieţii sociale asupra arhitecturii ţărăneşti dobrogene". Studii şi cercetări de istoria artei, nr. 1-2, 1957, Bucarest. Voir aussi: Florea Stănculescu, Adrian Gheorghiu, Paul H. Stahl et Paul Petrescu - Arhitectura populară românească. Dobrogea. Bucarest, 1957.

5) Paul H. Stahl, "Maison et groupe.....", p. 1689.

6) Dans son article consacré aux maisons du village de Şanţ ("Tipurile de casă din comuna Şanţ-Năsăud"; Sociologie Românească, nr. 1-2, 1938) Ion Petrescu-Burloiu décrit exclusivement les plans des maisons habitées par des groupes domestiques typiques des temps modernes; la maison longue est absente.

7) Les informatrices Ioana Filipoi (79 ans) et Cornelia Filipoi (75 ans).

SERBIAN NATIONALISM, HISTORY AND THE "NEW EUROPE"

Bill Sterlund

> This is not what the united, post-communist Europe was supposed to look like. Since last fall, the bloody break-up of Yugoslavia has schocked Europeans dreaming about an era of peace and progress.....
>
> Along with a growing consensus that Serbia - ( ) - is on outlaw state bent on expansion and aggression, Europe's diplomats, elected officials and academic observers are increasingly warning that the war could spread throughout the Balkans, rekindling nationalist hatreds from Turkey to Hungary and dragging Europe back to the era of religious war.
>
> Mark Fischer (Guardian Weekly) 1)

The above comments encapsulated the dominant view of the war in former Yugoslavia and the problem that it poses for the West's image of itself as a progressive society showing a lead to the world by doctrines of unity, humanity and social stability. War and genocide, physical or cultural, outside the European continent are distant enough from us, geographically and culturally for us not to be shaken in our belief in the course of our rational project. It can simply be ignored or used as evidence to bolster our sense of our own enlightement. War in the heart of Europe however, challenges the very foundations of the European self-confidence. What is particularly disturbing is not just the toll of death and the suffering caused by the mass displacement of population, but the savagery and apparent lack of moral principle in the conduct of the war. I am thinking here of the murdering of children and the old, the throat cuttings, the torturing of prisoners and the attacks on humanitarian organisations and journalists. The temptation is to see the nationalism that are firing these events to be both offensives against and rejections of modern Europeanism. This is in line with one of the dominant theories on modern nationalisms which states that they are "rejections of modern modes of political organisation, both national and international" which must be seen as "attempts to erect barricades to keep at bay the forces of the modern world" (Hobsbawm, 1990, p. 164).

Sonia Licht, a Yugoslav sociologist, writing at the time of outbreak of the first Yugoslav disturbances in Knin (August 1990), states that throughout the Balkans a positive image of Europe is being replaced by the spectre of a Europe bent on incorporation through overweening hegemony. She concludes that there is a fear that exposure to the demands of the 'New Europe' will call for the sacrifice of the individual identity of the smaller East European nations and that this fear threatens to transform itself into defensive militant naitonalismus (Licht, 1990, p. 559-563).

Using data I have gathered during my 9 months fieldwork in Belgrade on Serb nationalism and identity, I want to argue that nationalism in the former Yugoslav state is indeed defensive, but rather than reject European ideals, it has at its heart a desire for western values of democracy, freedom and the market economy. Attainement of these values is imagined as the means to overcome problems of personal self-determination posed by the practical operation of the Yugoslav communist system.

From the early 1980s dissatisfaction with communist rule throughout Yugoslavia began to appear and criticism of the regime both among politicians and the general public began to grow. The emergence of the prolonged economic crisis in 1982, as a result of rising oil prices and a massive foreign debt, focused the attention of the politicians on the need to reform of the economy as it was structured by the federal system. In the general public, however, I believe that public indecision and obvious failures of political leaders were only the catalyst for a deeper crisis of individual meaning and values brought about by the restrictions placed by the state on democracy, individual expression and self-determination.

During the span of Titoist rule the peculiarly Yugoslav system of socialism, workers self-management, was developed, based on a delegate system of democracy in the workplace and in government, and on market socialism (See Lydall, 1984 and Zukin, 1975). In the official ideology this system was proclaimed as one "encompassing the entire system of social, economic and political relations", giving the worker "his inalienable right to decide, freely and in equality with other working people, on all questions affecting his life" (Tito, 1983, p. 213). The total nature of this ideology, claiming a monopoly over the organisation od all social fields, and its regulation by the Party, meant that in practice the opportunity for self-determination in terms of individual responsability and choice, and cultural self-expression were severely curtailed. A pervasive net of party connections emanating from the Central Committee down to management levels of all the social institutions and enterprises ensured that only those who were seen to be both in the Party and toeing the official line achieved personal goals.

Time and again informants in Belgrade criticise the Titoist system in terms of lack of personal freedoms and the difficulties of realising individual ambitions. "If I had been a communist I would have a large salary and a flat twice the size I have now". "We didn't dare to go to church, for that meant no promotion at work". "Yes, I always went to church, openly, and that is one reason why I worked on the same job 25 years". "Self-management was o joke. We all voted for the director in theory, but in reality the party always got its man in. After his four year term he would probably turn up in the Federal Skupština". "You didn 't dare say anything against Tito, or else you were in prison for 6 months". Criticisms do often centre of material concerns but they do so only in relation to a sense of injustice in the allotment of power and ressources. The general perception of the Tito years and the recent past, right up to the onset of chronic economic failure about 2 years ago, is that they were good times financially. Allusions are made to the frequent holidays abroad, the weekend cottages they were able to build, the shopping trips to Italy for the latest fashion items. At the same time jokes are mare about the awful living standards in neighbouring Rumania and Bulgaria. The loss of faith in the Yugoslav system goes deeper than mere materialism; it goes right to heart of the Yugoslavs' conceptions of self-identity. What was left when the ideology that claims to encompass the total field of social practices was gradually pushed aside was a social, political and spiritual void. In the social and political fields the gap is filled by imagining and desiring a Western Utopia of democracy and market economy in which the possible financial benefits are secondary to the freedoms they perceive as being attached to the Market. Only through the market economy can the individual gain reward for hard work, initiative, skill and intelligence. That these individual social desires should find collective form in nationalism is logical given the political structure of former Yugoslavia, the propositions of nationalist ideology and the spiritual emptiness left in communism's wake.

Aware that the former Yugoslavia was forged from the fires of the civil war and ethnic strife of 1941-1944, the communist leaders forcefully promoted a policy of ethnic and national equality through the slogan of 'bratstvo i jedinstvo' (brotherhood and unity). Under this policy all shows of national allegiance beyond a limit set by the party were banned and liable to penalty by imprisonment. However, from its inception the State was organised on a federal basis. In its most severe form, after the rewriting of the constitution in 1974, almost all powers of government were placed in the hands of the individual League of Communists in each of the six republics and the two autonomous regions of Vojvodina and Kosovo. Apart from Bosnia and Hercegovina these republics and autonomous regions corresponded to geographical spread of the dominant nations within them. As Lydall has pointed out, in this system each republic was able to "claim rights to direct its own economy, to formulate its own social plans, to determine its own investment priorities, to raise taxes, to control its own national bank" and became to all intents and purposes a 'national' one-party competing with other republics for federal resources (Lydall, 1989, p. 81). However, when the federal boundaries were formed, large communities of most of the major ethnic groupings of Yugoslavia found themselves in republics with which they could not identify ethnically. The result was that national and ethnic difference was structurally introduced twice over into a state that, as I have already made clear, penalises the national principle. With the advent of the Yugoslav crisis, dissatisfaction with the state came to be expressed as so many grievances against the other republics and, by extension, the majority nations they represented. It is fair to say, therefore, that the ground was ripe for a new nationalism.

The longtime scholar of nationalism, Anthony Smith, defines its 'core doctrine' in the following terms;

> 1) World is divided into nations, each with its own individuality, history and destiny.
> 2) The nation is the source of all political and social power, and loyalty to the nation overrides all other allegiances.
> 3) Human beings must identify with a nation if they want to be free and realise themselves.
> 4) Nations must be free and secure if peace and justice are to prevail in the world. (Smith, 1991, p. 74).

Propositions 2 and 3 embrace the principle of self-determination which the yearnings of ordinary Serbs express. 2 and 4 imply that to fulfil the wishes of its members nations should be autonomous political bodies, that it states. Although, as Smith points out, not all nationalisms have sought their own state 'the notion that every nation must have its own state is a commun ( ) deduction' (Smith, 1990, p. 74). Indeed, a brief look at the world is enough to tells us that this deduction forms the basis of its political organisation. It is raised to the point of principle in such bodies as the United Nations. Most important for the argument here though, is proposition 1, which in referring to 'individuality, history and destiny' introduces cultural concepts such as identity and spirituality, into the political. Benedict Anderson in his enlightening analysis of the advent of nationalism, posing the problem as to why, in the past, nationalism rather than purely political doctrines has

commanded the willingness of the people to lay down their lives, suggests that an answer can be found in "alligning it ( ) with the large cultural systems that preceded it, out of which - as well as against which - it came into being" (Anderson, 1983, pp. 20-21). Nationalisms filled the spiritual gap left by the decline in the Enlightenment of the pervasive influence of religious certainty.

Though new phenomena, nations were imagined as founded in antiquity and possessing a 'natural' or God ordained existence; this provided a people, therefore, with a sense of spiritual or romantic destiny, something rational political philosophy could never do. Serb nationalism often finds expression in these terms. The annual Serb celebration of Vidovdan (on 28 June) recalls the battle of Kosovo, fought on the same day in 1389, at which the defeat of a Serb army by the invading Ottomans effectively marked the beginning of 500 years of Ottoman occupation of Serbs lands. From that time, however, a mass of Serb literature and myth was produced around the event, which represented the defeated serbians as a people chosen by God and destined to regain both their lost lands and cultural independence. The messianic messages and symbols within the literature remain powerful components in Serb national discourse (see Emmert, 1981 for the use of the Kosovo myth in different periods). Finding an analogy for the mainly Muslim Albanian population in Kosovo today with the Arabs in the Middle East, many people compare Serbia's fight with that of Israel. At the announcement of the new constitution of Yugoslavia (combining only the republics of Serbia and Montenegro), which conveniently coincided with Serbian Easter, one member of parliament announced:

> This constitution does not signify the erection of a new monument but rather the destruction of the constitution of 1974 which was the prison of the Serbian people ( ), which will be thrown onto the fires of history on Monday, when the Serbian nation shall rise again. (Miloš Bojović - 2).

The religious imagery is not fortuitous for the Serbs conception of themselves as a nation; the 'imagined political community' is defined through ideas of an ethnic religious community bound by ties of blood. Serbs generally assert they are Serbs because they are Serbian Orthodox Christians, that is, Orthodox Christians who celebrate the Slava, the key family festival, unique to the Serbs which, in its ideal form combines a celebration of lineage with religious spirituality (3). This festival, religious festival and the special activities and material objects surrounding those festivals are both markers by which Serbs recognise themselves as Serbs and, by which they differentiate themselves from other communities. They are stressed most when Serbs distinguish themselves from their closest neighbours, the Croats, as they are acutely aware that they share the same language and have many things in common in everyday social, political and economic life. It is apparent that in recent years interest in all things religious in Serbia has undergone a dramatic revival. However, this revival is characterised more by sombolic participation in the great festivals of Christmas and Easter and the religious rites of passage, such as church weddings and christianings, than rejuvenation of faith. There is scant knowledge of doctrine or the teachings of the bible.

Ceremonies, customs and ritual, along with all cultural objects and processes, should be considered as symbols; that is, phenomena to which groups of people attach the meanings that form the basis for their social action. Though these symbols are relatively simple and unchanging, their meanings are in no way fixed in space and time. Ceremonies, customs and rituals are special in that they provide the most enduring cultural forms and thus provide a link to the past. It is through them that nations construct their histories and provide themselves with the sense of destiny which is so vital for gaining a sense of spiritual community. Whether the events of past are imaginary or factual, they are real in the sense that people believe they happened. However, their significance may well change over time and will depend upon the demands of the present. As Maryon Macdonald has elegantly expressed it 'the present is understood by reference to the past, and the interpretation of the past is made to generate the present' (cited in Peel, 1989, p. 199). What is suggested here is a complex relationship between structure and cultural interpretation in the formation of national identities and nationalisms. Through repeated cultural practices, identities are continuous in time. They are at the same time dependent upon interpretation which is both situational and always being renewed. Identity, therefore, is never fixed nor, indeed, is it ever completely realisable at any one moment. The key mobiliser for a national sense of identity is the interpretation of history which is generated to a large extent by the need to make sense of the present. In the section that follows I will give a simplified or 'model' account of current serbian nationalism in the attempt to illustrate how present conceptions of history that emanate from the ideological and structural problems of the former Yugoslavia, are being called upon as a charter for action. There is of course is no one nationalism existing in Serb society, and there are also a small number of individuals, mainly from the ranks of intellectuals and particularly European associated students who reject the current trends in Serbia today and adopt a conspicuously 'internationalist' identity. What I am doing here is setting out the most common views.

Serbs generally think that the war was unnecessary and a tragedy, but when interpreting events in Croatia and Bosnia they tend to believe that the problem lies in the

threat of genocide to the serb populations of these areas at the hands of bloodthirsty and inhumane antagonists. These conceptions find justification and logical explanation through the telling of a history in which the Serbs are cast as the perpetual targets of oppression and violence by outside forces. Apart from a mythical golden age of independence, statehood and civilisation (see Singleton, 1985, pp.24-25) in the middle ages; Serb history has been a series of sufferings and sacrifices endured in the struggle for freedom and independance: five hundred years of Ottoman occupation, massive losses in the First World War which, relative to total population, were the worst suffered by any nation, brutal German occupation in the Second World War and appalling systematic genocide at the hands of the fascist Croate Free State and, finally, the rooting out and liquidation by Tito's officers after the war of those Serbians who chose to support the royalist Draža Mihailović in their struggle against German occupation and ended up fighting a bloody civil war against Tito's communist resistance.

As Glenn Bowman points out, such versions of history, propped up by graphic accounts in the media of the massacres and tortures to which they allude, amount to the constitution of community "by its perceptions of an external antagonist" (Bowman, 1992, p. 7). While this is borne out by Serbs' insistence that Army or Serb paramilitary forces are ultimately defending Serb communities, I believe that the power of violent Serb nationalism gains intensity from its articulation with desire for the moral values of Europe. In the telling of Serb history the interests of the nation are bound to the wider concept of European culture and freedom. Attention is repeatedly drawn to the fact that during the long period of Ottoman dominance in the Balkans, the boundaries of European territory and culture were maintained by the deployment of Serb communities in Krajina (4) by the Austro-Hungarians as a military buffer. Serbia's alignment with the Allied forces in the First World War is presented as a major contribution to the battle against imperialism, out of which resulted the liberation of Slovenia and Croatia from Austro-Hungarian hegemony, and a lasting friendship with France through the association of Serb and French forces during the conflict. Finally the Serb role in the bloodbath of occupation, civil war and ethnic strife during the second World War (5) is articulated as a general resistance to the fury of fascism.

These conceptions of history provide the symbolic basis for the imagining of neighbours as not only violent 'antagonists" to Serbian culture and existence, but to the new European society that Serbian nationalism pursues. Croats become the slaugtering vangaurd of a re-emergent Nazism, which threatens ultimately to reoccupy the whole of Europe. 'Justification' of this view is sought by citing the warnings of Margaret Thatcher and 'Churchill' about the dangers of a reunited Germany, and the diplomatic and economic aid Germany has amply given the Croat state since the outbreak of war. The agitation of Slav Muslims in Bosnia and (the predominantly Muslim) Albanians in Kosovo for self-determination is conceived of in terms of a worldwide Muslim fundamentalist crusade, directed from Libya, Iran and Iraq. It is often stated that were Muslim desires in the Balkans to be fulfilled, this would present the possibility of the menace of a Muslim belt running from the Middle East across Europe to the Muslim communities in the former Soviet Union.

It can be seen, therefore, the Serb nationalism is articulated through concepts of menace and evil which are very much current to contemporary European consciouness. The continued search for the real Ivan the Terrible, the controversy within Europe over Kurt Waldheim's election to the post of president of Austria and the insistence on restricting the deployment of German armed forces are all exemples which testify to a lasting cultural and political anxiety within Europe against the possible re-emergence of fascims. Similarly political and military opposition in the West to the terrorism of Arab leaders such as Saddam Hussein and Colonel Gadaffi and the regime of the late Ayatollah Khomeini are based as much in common fears and suspicions about the aggressive nature of Muslim culture and faith and its antagonism to Western European ways, as in clear political judgement.

The power of Serbian nationalism stems from the conviction that it is directly aligned culturally and morally with the values of contemporary Europe. The violent antagonisms it engenders are expressed and, to a large extent, created through the telling of rediscovered history of the ethnic 'nation'. That history provides a charter for action against antagonistic 'others' who are conceived of as threatening, not only Serbs' existence, but the cultural integrity of the modern Europe that Serbs desire. Thus the threat that Serbian nationalism (and its opposing counterparts in other former Yugoslav republics) poses to the continued peace and the envisaged unity of Europe does not lie in some kind of illogical return to primitivism but in the combination of the desire for the values Europe itself promotes with the cultural processes of identity formation.

1) From article "Bloody Breakup of Yugoslavia Shocks Europeans", originally published in Washington Post, reprinted in Guardian Weekly, 24 May 1992, p. 17.

2) Quoted in the Belgrade daily newspaper Borba, 26 April 1992.

3) The "slava" is an annual family celebration held on the family's saint's day and lasting between 1 and 3 days. Ideally it is prescribed that: it be held at the house of the

oldest male member of the family, that all patrilinealy related men and their families attend, that the priest blesses the house and household members in the days before the celebration, that a special slava bread is taken to the church for blessing on the first day and that when eaten it is broken twice to make the sign of the cross. Some also say that wine should poured over the bread. In practice there are many modified versions. Religious symbolism is often omitted, and it is often celebrated at the household of each brother, especially if the family is geographically dispersed.

Tha slava can be seen as a 'core symbol' of ethnicity, combining in one symbolic complex the elements of blood, faith and commensuality, which Manning Nash (in his The Cauldron of Ethnicity; Chicago, Chicago University Press, 1987) holds as universal ingredients of ethnic self-perception. See chapter 1 and chapter 2 on the Passover for Jewish Americans.

4) Krajina is the narrow strip of land in Croatia which runs along the West border and around the North-West corner of Bosnia. It is still predominantly Serbian and was one of the three main battle areas in the Croatian war.

5) Serb suffering is an equally potent theme with regards to fascims in World War II. An estimated 1,5 million Yugoslavs died in the this period. Of these it is estimated 750.000 Serbs, Gypsies and Jews died in the Jasenac concentration camp run by the Croat fascists of the Croat Free State. Serba also draw attention to the harsh rule of German occupiers in Serbia. For every German ordinary soldier killed by resistance fighters the Germans claimed 50 Serbs lives as reprisal; for every officer, 100.

BIBLIOGRAPHY

ANDERSON, Benedict
Imagined Communities. London: Verso, 1983.

BOWMAN, Glenn
"Ethnicity, Identity, Fission: European Community and the Collapse of the Federation." Paper presented at conference Goldsmith College, London: The Anthropology of Europe; 1992 and After. June, 1992.

EMMERT, T. A.
"Kosovo: Development and Impact of a National Myth". Nation and Ideology, ed; Banac, Ackerman and Szporhuk. 1981.

HOBSBAWM, E. J.
Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge; Cambridge University Press . 1991.

LICHT, Sonia
"Strah od Evrope". Sociologija, vol. XXXII, n°4, pp. 559-563.

LYDALL, Harold
Yugoslavia in Crisis. Oxford, Clarendon Press, 1989.

PEEL, J. D. Y.
"The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis". History and Ethnicity (A.S.A. Monograph, n° 27); ed. Elizabeth Tonkin, Maryon MacDonald and Malcolm Champan. London, Routledge, 1989, pp. 198-215.

SMITH, Anthony
National Identity. London: Penguin, 1991.

TITO, Josip Broz
The National Question. Beograd, Socialist Thought and Practice, 1983.

ZUKIN, Sharon
Beyond Marx and Tito. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

LE VEUVAGE ET LE REMARIAGE AU VILLAGE DE VOURKOTI (ANDROS - GRECE)

Irini Toundassakis

L'étude du problème des remariages présuppose un ensemble d'analyses dont l'approche statistique constitue un seul aspect. Notre analyse ne revendique pas la lecture du phénomène à l'instar du quadrillage démographique: nous estimons que le remariage ne peut pas être exclusivement réduit aux réalités numériques de la démographie, ni être arbitrairement séparé de l'ensemble de la vie sociale. Une explication adéquate doit définir la spécificité de l'objet, son caractère subjectif vécu, et doit aussi prendre en compte les facteurs qui lui donnent naissance. Notre étude adopte l'interdépendance de différents niveaux explicatifs, qui permet de dégager les fonctions remplies par le remariage. Il s'agit d'une analyse qui prend en compte l'impact social du fait.

Dans les pages qui suivent nous essayons de clarifier le remariage au village arvanite de Vourkoti, situé dans l'île d'Andros au pied de la plus haute montagne de l'île. On ne sait pas exactement quand les Arvanites (Albanais immigrés en Grèce) s'y sont installés (1); selon la tradition orale, le village serait fondé par sept familles qui, après avoir déserté la région de leur première installation dans l'île d'Andros à cause des pirates, se sont retirés vers l'intérieur. Le site de leur habitat actuel a été choisi en fonction de la difficulté d'accès qu'il présente. Sur la ligne de démarcation qui distinguie la région arvanite du reste de l'île, à une altitude de 620 m et à une distance de 16 km de Chora, la capitale de l'île, Vourkoti demeure aujourd'hui encore un village isolé. C'est seulement en 1983 que la route et l'électricité l'ont relié au reste du monde. La population du village atteint en 1991 à peine 150 personnes.

Avant de passer à l'analyse des remariages il convient d'ajouter quelques précisions sur notre documentation et de faire la critiques de nos sources. Pour la période comprise entre 1913-1989 (date du dernier enregistrement matrimonial) nous avons examiné les registres de mariages paroissiaux, registres soigneusement entretenus par les curés du village. Nous avons entrepris la comparaison avec le registre d'état civil comprenant les actes de mariage trouvés au bureau de la communauté et nous avons emprunté au Dhémotologhio (2) les éléments permettant d'obtenir les informations nécessaires, notamment lorsque le mariage, célébré ailleurs, ne figurait pas dans le registre paroissial.

Pour la période comprise entre 1860-1912, faute d'une documentation officielle, nous nous sommes contentés dans un premier temps de consulter les demandes des popes adressées à l'épiscopat d'Andros en vue d'obtenir l'autorisation de mariage. Dans un second temps, nous avons puisé nos arguments dans les réponses de l'évêque qui annonçaient la légitimité de la cérémonie de mariage. Le recueil demandes-réponses, privé de toute systématisation, constitue un corpus fragmentaire d'éléments qui s'avère toutefois comme étant l'unique source documentaire pour cette période. C'est le hasard qui nous a conduit vers cette source d'information, située dans une église paroissiale de Chora. Nous avons pris les informations sur Vourkoti d'un ensemble de demandes-réponses qui couvrait tout le territoire de l'île, et qui remontait au début du 19-e siècle. Les insectes et les souris trouvés dans les vieux cartons abritant les documents, avaient détérioré leur aspect. Il est donc évident que notre recherche n'a point eu pour cette époque des informations complètes, comparables à celles de la période successive. Le nombre de mariages et de remariages pourrait ainsi ne pas correspondre à la réalité, si on suppose qu'une partie des documents ont été détruits.

Ainsi, pour la période 1860-1912 notre approche quantitative s'est heurtée au caractère incomplet des documents, empêchant l'étude comparative des deux périodes. A part des difficultés qui tiennent à la faiblesse des sources pour la période ancienne, il convient de remarquer la défaillance (constatée aussi par d'autres chercheurs - 3) qui concerne la période la plus récente; sont fondés sur le critère de territorialité, les registres ont laissé échapper une grande partie des unions exogamiques. Les personnes originaires de Vourkoti sont parties se marier ailleurs sortent ainsi du champ d'investigation.

Nous avons aussi consulté les contrats de mariage afin de vérifier les renseignements recueillis dans les autres registres, confirmant parfois que des mariages ont eu lieu réellement, qu'ils n'ont été ni supprimés ni reportés au dernier moment. Enfin, les témoignages recueillis dans le village par l'enquête orale, ont complété les informations écrites et nous ont permis de commencer l'étude des aspects sociaux du remariage.

*

Le remariage répond à des exigences qui tiennent à la fois de l'individuel et du collectif. On s'aperçoit que, sur le plan individuel, la démarche entreprise par le conjoint survivant de se livrer à un nouveau mariage, refait l'unité de production, et la remet en marche. Le remariage de l'homme ou de la femme comble le vide créé dans une explotiation

agricole, où toute l'activité productive est fondée sur la complémentarité des sexes. Mais notre approche serait défaillante si l'on ne mettait pas l'accent sur le rôle du remariage au niveau collectif. Sous cet angle, la signification du remariage en tant que stratégie d'installation des enfants ne saurait être oubliée. En fait, par le biais des remariages, les parents arrivent à caser un enfant qui autrement aurait été probablement obligé de quitter le village et de s'établir ailleurs. La cause de cette contrainte doit être imputée à la pauvreté des moyens paternels, ne lui permettant pas de rester dans sa commune natale.

Au village de Vourkoti, le souci principal qui oriente la démarche des parents, est celle de ne garder qu'un seul fils sous le toit paternel. Les parents s'efforcent de trouver une ferme pour les autres enfants, de sorte qu'ils instituent un unique successeur, qui reçoit la plus grande partie du patrimoine familial. Sans qu'une règle d'indivision soit en vigueur, comme c'est le cas dans les sociétés qui pratiquent la transmission préciputaire, les parents tentent d'éviter le morcellement extrême des biens immobiliers familiaux, préservant un patrimoine foncier suffisant pour le fils qui leur succède.

Dans ces conditions, et comme dans la majorité des cas les parents possèdent un patrimoine moyen, le remariage acquiert un caractère fonctionnel. Le veuf ou la veuve bénéficient sur le marché matrimonial d'un statut moins valorisé que celui des célibataires; et la dot ne constituait alors plus un élément tout aussi important que dans le mariage de deux célibataires. La situation est meilleure pour les hommes, car s'ils épousent une veuve ils sont dispensés de fournir une maison comme la convention nuptiale l'impose. Il s'ensuit que les célibataires qui choisissent d'unir leur destin à celui d'un(e) veuf(ve) ne reçoivent rien des biens familiaux ou, plus rarement, ils obtiennent une portion inférieure à celle qu'ils auraient normalement du obtenir. Le garçon ou la fille qui décident de se marier avec un veuf ou une veuve, quittent leur maison pour s'installer chez le conjoint; leurs germains s'approprient ainsi leur part d'héritage.

Analysant le remariage au niveau de la maisnie (4) on peut difficilement contester son rôle en tant que moyen d'établissement des enfants. Il fait partie des stratégies opérées par les parents afin de caser tous leurs enfants, tout en contribuant à détendre la pression à l'égard des biens à transmettre; l'accent est mis sur la renonciation à toute prétention sur l'héritage de la maisnie paternelle.

Sur un total de 345 mariages qui constituent notre corpus, 27 unissent deux veufs ou un veuf avec un célibataire, ce qui représenté 7,8 % des mariages. Sur 27 mariages, 24 concernent un second mariage et 3 seulement un troisième mariage (deux femmes et un homme). Soulignons au passage que, par suite du défaut d'indications suffisantes dans les registres paroissiaux et d'état civil, nous n'avons pas pu calculer le pourcentage des veufs et des veuves qui ne se remarient pas. Notre tentative de dresser une liste comparant les registres de mariage à ceux de décès n'a donné que des résultats fragmentaires qui ne permettent pas de faire une estimation quantitative véridique. Ne connaissant pas le total des veuvages, nous ne pouvons non plus évaluer l'importance du phénomène par rapport à la communauté villageoise. Pourtant, on peut supposer que le remariage, régi par une logique fortement économique, ne constitue pas une pratique étrange ou inhabituelle à Vourkoti.

Parmi les 27 remariages, 12 (44,4 %) concernent l' union d'un veuf et d'une célibataire; 9 (33,3 %) l'union d'une veuve d'un célibataire; 6 (22,2 %) unissent un veuf à une veuve. Ces données mettent en évidence le remariage plus fréquent des veufs (5), qui atteint presque la moitié de l'ensemble des remariages. Des raisons d'ordre économique aussi bien que démographiques peuvent être avancées; les premières tiennent au fait que les décès de femmes encore jeunes sont plus fréquents que ceux des hommes. L'âge au mariage des femmes (essentiellement plus bas que celui des hommes) nous permet de supposer qu'à l'origine des décès des femmes de moins de 30 ans se trouvent les accidents liés à la grossesse et notamment à l'accouchement.

Ces hommes jeunes qui se retrouvent veufs avec de jeunes enfants à charge, cherchent immédiatement une nouvelle épouse. Même dans le cas où il s'agit d'un fils institué successeur et qui cohabite avec ses parents, il est impératif de lui donner une seconde mère pour sa progéniture, et de redonner au groupe domestique la force de travail qui lui manque.

Voici un exemple précis: le 1 novembre 1911, L.M., âgé de 28 ans, épouse M.M. de six ans sa cadette. Après le mariage le couple s'installe à la maison paternelle du mari en cohabitant avec ses parents. Les deux hommes (père et fils) travaillent aussi au pressoir à l'huile installé à côté de la maison. En décembre 1918, à la suite d'une grippe, la jeune femme meurt cinq mois après avoir mis au monde un dernier enfant. Agé de 35 ans, L. a alors deux garçons et une fille (M. de 6 ans, P de 3 ans et F de cinq mois). Dix mois plus tard l'homme contracte un deuxième mariage avec une veuve originaire d'une région de la Grèce continentale, venue se marier dans un village voisin et qui n'avait pas eu d'enfant de son premier mariage.

Les deux autres types d'union (homme veuf-femme veuve, et homme célibataire - femme veuve) occupent une place moins importante; le pourcentage de l'union de deux veufs

atteint 22,2 %; ceci nous permet de supposer que veufs et veuves se remarient de préférence avec un célibataire. En l'occurence, parmi les 27 cas étudiés, 21 concernent un célibataire. Comment expliquer ce comportement? Peut-être que le fait d'avoir des enfants d'un précédent mariage est un facteur décisif. La perspective de s'engager dans une vie familiale qui englobe la progéniture respective des deux conjoints, compte tenu de la possibilité d'une procréation nouvelle, et les repercussions néfastes qu'une telle situation provoquerait sur la propriété, nous explique pourquoi elle est la moins attrayante.

Le pourcentage des unions d'un célibataire avec une veuve (moindre que celui de l'union d'un veuf avec une célibataire) renforce notre hypothèse. Il semble que les hommes célibataires préfèrent bâtir une famille sans avoir à nourrir des enfants nés d'un précédent mariage de l'épouse. D'ailleurs, étant donné que la norme sociale veut que l'homme soit plus âgé que la femme, et que les femmes veuves sont plus avancées en âge, elles trouvent plus difficilement un conjoint célibataire. Le même écart d'âge entre homme et femme rend plus faisable le mariage d'un veuf avec une célibataire.

Il ne fait pas de doute que dans la perspective du remariage entre hommes célibataires et femmes veuves le rôle de la maison-exploitation apparaît comme décisif. Il semble en effet que les célibataires qui unissent leur destin à celui d'une veuve veulent en fait trouver une exploitation. Le mode de résidence étant pour la majorité des mariages patri-virilocal, on se trouve dans ces cas devant la forme particulière de l'uxorilocalité. La maison alors n'est pas offerte par la femme elle-même, mais obtenue "à travers elle". En fait, il est assez fréquent de voir le second conjoint entrer "en gendre" dans la maison du mari défunt et reprendre l'exploitation agricole des parents de ce dernier. Si on observe ces situations à travers la situation de la femme, on peut identifier cette tentative avec les efforts de la veuve pour assurer la subsistance pour ses enfants, pour elle-même, mais aussi pour ses beau-parents.

L'exemple qui suit est typique à cet égard: le 5.X.1952, O., fille aînée de K.M., âgée de 20 ans, épouse M., fils cadet de G.M., âgé de 35 ans. Un deuxième mariage est célébré le même jour et unit le frère aîné de M. avec une veuve originaire de Vourkoti mais habitant un village voisin. - Quelques jours après la célébration du mariage, le 13 octobre, le père, agriculteur lui aussi, par une donation faite devant le notaire de Chora, avantage son fils cadet. Les deux contrats, comme deux miroirs, renvoient l'image d'un partage inégal. Le fils aîné, qui quitte le village pour s'installer chez sa femme, reçoit quelques parcelles de terrain dont la valeur ne dépasse pas la somme de 3.400.000 drachmes. En revanche, le cadet va vivre en héritier dans la maison de ses parents, cohabite avec eux, et reçoit à titre de jouissance l'essentiel des biens (entre autres un pressoir à huile), le père gardant la nue propriété: le montant de cette donation s'élève à 13.000.000 drachmes. - Onze années plus tard, en 1963, le fils cadet meurt. Il avait deux garçons et une fille (de 10, 7 et 1 ans). Restée veuve, O. âgée de 31 ans, doit assurer la subsistance de ses trois enfants et celle de sa belle-mère (le beau-père étant décédé en 1956).

On ne saurait comprendre la situation périlleuse de la famille de la veuve qu'en prenant en considération la nature de la propriété familiale dans les sociétés de ce type agro-pastoral. La disparition de l'un des membres principaux du groupe domestique prive le groupe d'une force de travail essentielle. L'année même du décès de son mari, la jeune veuve se remarie avec I.Z., l'aîné des dix enfants d'un boucher, qui louait périodiquement sa force de travail comme journalier. Lors de son mariage il était installé chez sa tante paternelle, car, orphelin de mère, il ne s'entendait pas avec la deuxième femme de son père. Il était âgé de 40 ans et, installé en gendre chez sa femme, cohabitait avec la mère du premier mari de sa femme jusqu'en 1969. - Notre recherche chez le notaire n'ayant trouvé la trace d'aucun contrat de mariage le concernant, on peut supposer que I.Z. n'a rien reçu de ses parents. Il travaille donc les champs du premier mari de sa femme et assure ainsi sa propre subsistance, celle de sa femme et des parents du mari défunt.

On peut suggérer que, d'une manière générale, la logique de l'échange régit la pratique du remariage; c'est l'esprit pratique qui conduit le choix individuel. On s'aperçoit que les remariages expriment la tendance d'équilibrer les deux parties contractantes, de faire en sorte que l'homme et la femme soient également gagnants. Les veuves qui se trouvent en possession d'une fortune immobilière, même si elles ont des enfants, constituent des parties recherchées par les célibataires qui ne peuvent rien espérer de la fortune parentale et n'ont donc aucune perspective d'amélioration de leurs conditions de vie. Les veuves qui ne possèdent pas un capital immobilier important ont des chances réduites de remariage, avec ou sans enfants, et si elles se remarient, ce sera avec un veuf.

Enfin, les femmes célibataires dont pour une raison quelconque la situation est difficile (soit parceque leur dot est insignifiante, soit parcequ'elles ont dépassé l'âge normal du mariage, soit parceque des problèmes d'honneur interviennent) trouvent difficilement un mari célibataire. Pour ne pas rester veuves (le célibat étant fortement reprouvé, car perçu comme une situation anormale pour un être humain), elles doivent épouser des veufs et élever éventuellement les enfants du premier mariage de leur époux. Les veufs qui ont une situation économique acceptable se remarient facilement.

Si lors du mariage de deux célibataires le principe de l'équivalence de situation socio-économique est évident, il n'en est pas de même pour les remariages. Lors d'un second mariage ce n'est pas le souci d'éviter de compromettre le capital social et économique de la maisnie qui prime, mais le désir de trouver une solution aux problèmes soulevés par la mort d'un conjoint. Contrairement donc à la règle qui veut que le mariage unisse deux maisnies de rang égal, les remariages s'avèrent "porteurs de désordre social" (6). Il ne fait pas de doute que les veufs - veuves qui doivent résoudre les problèmes du veuvage, n'ont pas la même liberté de choix que pour un mariage en célibataire et qu'ils sont ainsi obligés d'unir leur destin à des personnes qui, aux yeux de la communauté villageoise passent pour être leurs inférieurs.

C'est dans cette même perspective qu'on peut interpréter aussi le taux relativement élevé de l'éxogamie villageoise dans les remariages. Pour la période comprise entre 1860 en 1989, 70 % des mariages concernent des personnes nées et domiciliées dans le village même. Cette stabilité territoriale est dominante dans les mariages entre célibataires, et révèle la tendance durable des habitants de Vourkoti de se marier chez soi et avec quelqu'un de chez soi. Les remariages présentent une proportion de 37 % des cas exogamiques. Parmi les 10 cas de mariages exogames, 5 concernent l'union de deux veufs, 3 l'union de veufs à des femmes célibataires et 2 l'union de veuves à des hommes célibataires. Le mariage exogame semble donc concerner notamment des veufs. Parmi les 10 personnes veuves, 8 sont des hommes qui amènent au village une deuxième femme née dans un autre village de l'île (en 5 cas il s'agit de veuves). Peut-on supposer que le mariage exogame des veufs est aussi le résultat d'un comportement négatif des veuves de Vourkoti qui hésitent de se remarier à l'intérieur du village? Les données chiffrées dont on dispose excluent toute conclusion définitive; j'ajoute que dans ma documentation ne figurent pas les veuves qui ne se remarient pas. Or, ailleurs aussi dans des sociétés paysannes de la Grèce, les remariages des veuves sont beaucoup plus rares que les remariages des veufs (7).

L'âge au moment du remariage este plus élevé que celui du premier mariage? La confrontation des chiffres du tableau suivant fait ressortir que la plupart des remariages concernent les unions des hommes du groupe d'âge compris entre 31-40 ans avec les femmes du même groupe d'âge ou avec celles de la classe qui précède.

	Moins de 30 ans	31-40 ans	41-50 ans	51-60 ans	61 ans et +
Veufs	2	7	6	2	1
Veuves	3	10	1	-	-

L'âge moyen des veufs qui se remarient est de 39,1 ans et celui de la femme de 28,9 ans. Les âges d'un célibataire et d'une veuve sont respectivement de 34 et 29,8 ans. L'âge de deux veufs est de 44,6 pour les hommes et de 39 ans pour les femmes. On s'aperçoit que les célibataires qui épousent un veuf ou une veuve ont eux aussi une moyenne d'âge plus élevée que celle rencontrée lors de l'union de deux célibataires.

De toute façon, la chance de se remarier pour un homme ayant dépassé les 40 années est plus grande que celle d'une veuve du même âge. A partir de cet âge, les chances d'une femme de trouver mari se réduisent au minimum; si l'on se rappelle que les vourkotiani désignent l'âge de vingt ans comme étant le plus convenable pour le mariage des femmes, on peut comprendre que le remariage des personnes ayant dépassé la cinquantaine est inconcevable, car le rôle de grand-mère leur est dévolu. Pour une veuve ayant dépassé l'âge de la procréation et qui a pu mener à bien les affaires familiales, aucune raison ne justifie la recherche d'un deuxième conjoint. En revanche, le remariage des hommes est justifié par le besoin d'une présence féminine, résultat d'une "faiblesse", d'un besoin "naturel", et l'argument de l'âge avancé n'est plus invoqué. Les cas de deux femmes qui se marient une troisième fois et qui n'avaient pas encore 40 années, corrobore notre hypothèse que le remariage des femmes n'est légitime qu'à condition qu'il vienne résoudre des problèmes de subsistance de leur groupe domestique déséquilibré par la disparition du père.

L'assortiment des âges au remariage est respecté comme pour les premiers mariages; dans la très grande majorité des cas l'homme unit son destin à une femme de son âge ou plus jeune:

	L'épouse a:			
L'époux a:	21-30 ans	31-40 ans	41-50 ans	51-60 ans
21-30 ans	3	1	-	-
31-40 ans	5	7	-	-
41-50 ans	3	3	2	-
51-60 ans	-	-	2	-

Ainsi, les écarts d'âge au profit des hommes sont respectés dans l'ensemble à l'exception de quelques cas extrêmes, comme les deux unions où l'époux a 18 ans de plus que sa femme, et les deux autres qui concernent l'union de deux femmes veuves avec des

célibataires de cinq ans leurs cadets. La moyenne de l'écart d'âge entre les époux selon qu'il s'agit

d'un homme veuf et d'une femme célibataire est de 10,2 ans
d'un homme célibataire et d'une femme veuve est de 4,2 ans
d'un homme veuf et d'une veuve est de 5,6 ans

L'absence d'informations complètes nous empêche d'étudier l'ensemble des cas; la seule indication sur les remariages est fournie par les registres parroisiaux. En effet, le pope, après avoir noté le nom et l'âge des futurs époux, mentionne aussi leur état matrimonial antérieur, bien que nous ne connaissons ni la durée du veuvage ni le nom du mari défunt. L'enquête est encore plus difficile pour les peronnes venues de l'extérieur du village. Pour 9 cas seulement nous connaissons la date du décès du précédent conjoint, ce qui permet d'établir la durée du veuvage:

l'âge de l'homme au remariage	durée du veuvage
35 ans	8 mois
38 ans	2 mois
40 ans	59 mois
45 ans	25 mois
50 ans	15 mois

l'âge de la femme au remariage	durée du veuvage
22 ans	5 mois
25 ans	7 mois
31 ans	7 mois
32 ans	7 mois

Il n'est pas possible de tirer des conclusions définitives seulement de ces quelques cas, mais, tels qu'ils se présentent et contrairement à ce qui se passe ailleurs, l'intervalle veuvage-remariage est plus court chez les femmes. En effet, les quatre femmes se remarient dans l'année qui suit le décès du premier époux. - On peut supposer aussi que le délai de remariage dépend de l'âge des veufs; l'intervalle semble plus court pour les veufs-veuves les plus jeunes.

Il n'est pas sans intérêt de signaler que les divorces sont presque inexistants; un seul couple a rompu le contrat par divorce. L'homme, originaire de Vourkoti, a épousé une "étrangère" originaire de Salonique qui, après le mariage, refusait de s'installer au village natal de son mari, ce qui a provoqué leur divorce, l'homme se remariant un an après avec une célibataire native de Vourkoti et de cinq ans sa cadette.

A l'égard du divorce il faut préciser que notre travail de mise en ordre s'est heurté à des difficultés de nature technique. De prime abord, il est possible que l'unique divorce trouvé soit inférieur à la réalité. Le fait que l'indication "divorcé" figure sous forme de mention marginale portée sur le démotologhion, combiné au fait que les présidents du village ne se préoccupent pas toujours de rapporter sur les registres les renseignements concernant l'état matrimonial antérieur, permettent de supposer que notre documentation est lacunaire en ce qui concerne les divorces. Et même si l'enquête de terrain a mis au jour des cas de divorce, nous n'avons pas pu obtenir une évidence numérique. Ceci nous empêche de tirer des conclusions sur ces aspects, mais on peut quand même affirmer qu'ici, comme ailleurs dans les villages de la Grèce, le divorce est difficilement accepté. Le mariage, consacré par l'Eglise, doit être à tout prix respecté.

1) Pour l'installation des Arvanites dans l'île d'Andros, on peut consulter: F. W. Hasluck - "Albanian Settlements in the Aegean Islands", in The Annual of the British School at Athens, 15 (1908-1909), les pp. 223-228. - D. I. Polemis - Istoria tis Androu; Andros, 1981.

2) Le dhémotologhio ou registre municipal de citoyenneté comprend les ressortissants hellènes originaires de Vourkoti qui, réellement ou en théorie, sont domiciliés dans la commune. Il s'agit d'une énumération des groupes domestiques, dont le chef est né dans le village et de tous leurs membres.

3) Voir Alain Collomp - "Alliance et filiation en Haute Provence au XVIII-ème siècle"; Annales, 3, 1977, p. 467. - Françoise Zonabend - "Parler famille"; L'Homme, 10, 1970, pp. 3-25.

4) Nous empruntons ce terme à Paul H. Stahl qui écrit: "Le mot 'maisnie', vieux mot français disparu du langage courant ..... correspond à la signification donnée par les paysans balkaniques à leur plus petite unité sociale. Elle comprend un groupe domestique, vivant autour du même feu et du même pot, sur une propriété commune qu'il exploite en commun" (Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales; Etudes et Documents Balkaniques, n° 1, Paris, 1979, p. 15.

5) Les remariages plus nombreux des veufs sont constatés aussi par J.-C. Sangoi - Démographie paysanne en Bas-Quercy. 1751-1872. Familles, groupes sociaux. Paris, éditions du CNRS, 1982, p. 122. - Voir aussi Martine Segalen - Sociologie de la famille; Paris, 1981, Armand Collin, pp. 31-32.

6) Martine Segalen, op. cit., p. 33.

7) Voir E. P. Alexakis - "Gamilies paroxes atous Albanofonous tis N. A. Attikis - Laureotikis (1850-1940). Praktika g'Epistimonikis Sinantikis N. A. Attikis. Kalivia, 1988, p. 499.

LA DISTRIBUTION DES TERRES

Paul H. Stahl

En 1990-1991-1992 j'ai fait plusieurs interviews dans des villages roumains pour suivre la manière dont se déroule la "privatisation" (la distrihution de la terre aux paysans). Le plus récent de ces interviews, effectué dans la région du nord-ouest de la Roumanie en août 1992 mérité d'être connu, d'abord parcequ'il est typique pour de nombreux villages de la Roumanie et ensuite parcequ'il aborde la plupart des questions graves qui se posent actuellement. Réunissant un groupe de paysans dans une ferme où vivaient plusieurs ménages apparentés, auxquels sont venus s'adjoindre le prêtre du village, l'enseignant, un paysan venu de la région voisine du Maramureş, la discussion a été seulement en partie orientée, souvent les gens ayant abordé d'eux-mêmes les questions les plus brûlantes. Leurs réponses sont rarement hésitantes et presque toujours claires, catégoriques.

J'ai noté les intervenants de la manière suivante: Question - mes interventions personnelles; Pr - le prêtre; En - l'enseignant; H - les hôtes-hommes; F - des femmes; P - des paysans.

Question - Combien de blé obtenez-vous à l'hectare? comme se vend le blé?

H - Une production de 2000 kg est considérée comme satisfaisante ici car nous sommes dnas une région collinaire. Mais au prix de 25 lei le kilo, ce que paye l'Etat..... 25 fois 2000 font 50.000. Donc avec une production relativement bonne on réussit à peine à payer les travaux si on fait appel aux moyens mécaniques. C'est la raison pour laquelle on fait appel à des animaux et à beaucoup de travail manuel.

Question - Ne pourrait-on pas vendre le blé à des particuliers?

L'absence des chaînes intermédiaires

H - Ca peut se faire, ça pourrait se faire, mais actuellement on n'a pas des particuliers à qui le vendre. On leur vend 10 kg, je ne sais pas comment faire..... Cette année je cultive sur 4-5 Ha du blé, mais il m'est bien difficile de le faire. Il nous manque les outils, les semences, l'argent pour investir et attendre jusqu'à la récolte. D'ailleurs, il est inutile de faire des investissements, car nous n'avons pas encore des actes de propriété pour les terres qu'on nous a données. On pourrait investir quelque chose, planter un verger, construire une petite ferme..... mais on ne sait rien, demain ils peuvent reprendre les terres et les donner à un autre. Même si on vous laisse la terre, il se peut que ce ne soit pas celle où vous avez investi. Les gens sont ainsi faits. Et alors, tu investis cette année, mais l'année prochaîne que reste-t-il de ton investissement? Nous, Monsieur le Professeur, nous n'avons pas un caractère pour faire du scandale, on ne doit pas faire du scandale, la question ne se pose même pas. Nous n'avons dit à personne, "toi, reste plutôt à ta place maintenant, car tu as eu des avantages durant les 30-40 dernières années que tu as eu le pouvoir, laisse maintenant les autres organiser la vie du village." Car ce sont toujours eux qui ont le pouvoir. Ils essaient de se cacher, de ne pas être remarqués, mais ils nous combattent et n'aiment pas que les gens deviennent indépendants.

L'absence des titres de propriété

Les mêmes au pouvoir

Question - Ont-ils été élus ou nommés par l'Etat?

P - Ils se sont nommés les uns les autres.

En - Quelques-uns ont été élus, les autres nommés; voici ce qui se passe. Le maire a été élu, les conseillers aussi. Mais autour d'eux toute l'administration est nommée par eux, le clientélisme est en fleur, comme jadis.

Question - A quelle formation politique appartient le maire?

En - Maintenant il dit qu'il est indépendant, mais cette couverture politique est plutôt formelle dans les villages, car ils sont tous les mêmes, ils appartenaient au Parti /communiste/.

P - Ils affirment être indépendants, mais ce sont les mêmes que jadis.

P - La politique ne les intéresse pas, ils veulent le pouvoir et l'argent.

En - La raison pour laquelle ils se disent indépendants est, je crois, leur désir de garder le pouvoir; cette année avec le F.S.N., la prochaîne avec le F.D.S.N. Ceci est très grave, car à partir du moment où ils ont obtenu une fonction, ils ne s'intéressent plus à cette fonction, mais seulement à leur situation personnelle, afin que dans les 2-3 années qu'ils auront le pouvoir ils puissent résoudre leurs problèmes personnels.

La perte de l'esprit paysan

Pr - Ca durera longtemps, longtemps, jusqu'à ce qu'on créera des gens, des vrais fermiers sachant ce qu'il faut faire et comment faire. Le gens, de nos jours, surtout ici dans les villages, ont été élevés par le communisme, ils ont travaillé et vécu dans le communisme. Le communisme est tel qu'il est, il veut avoir dans sa poche une partie des gens, et les autres ne l'intéressent pas. Jusqu'à ce qu'on créera de nouveaux hommes, tels qu'ils étaient avant le communisme, des vrais paysans.

Les paysans étaient alors comme les animaux, tellement ils étaient attachés à leur terre. Rien n'était plus proche d'eux que leurs terres et leurs animaux. Ils savaient élever les animaux, les soigner, les garder; la terre... ils savaient ce dont elle avait besoin. De nos jours nous n'avons ni avec quoi, ni la force économique, nous n'avons plus rien, nous sommes de nulle part. Pourrions-nous nous redresser dans quelque temps? Je ne le sais pas. Les paysans de jadis ne reviendront plus. Ils viendront peut-être selon les temps. Il faudrait un grand combat, on a besoin de l'aide de l'Etat pour éclairer les gens, pour attacher l'homme à sa ferme. Mais on ne nous aide pas..... maintenant ils ne nous aident pas. S'il y avait dans le village une vingtaine de tracteurs, ce serait vite fait. Si moi je n'en ai pas un, je dis, "voisin! ou parent! faisons-le ensemble!". Il y a eu 4 ou 5 paysans plus avertis, plus rusés, qui ont acheté des tracteurs durant la révolution /1989-1990/.

En - Ils étaient bon marché alors, 300.000 lei.

La cherté des prêts bancaires

P - 150.000. C'était acceptable et même si tu avais un prêt de la part d'une banque, les intérêts ne dépassaient pas les 15 %, ce n'était pas un obstacle. Ensuite ils ont fait augmenter les intérêts jusqu'à 30 %; maintenant, avec 80 % tu n'y arrives plus /à acheter/... dans les conditions actuelles, avec 10 Ha par famille.

Question - Une famille signifie un homme avec sa femme?

P - Oui.

Question - Mais si tu habites avec tes parents?

P - Ca fait toujours une famille. Cela dépend de la situation au moment de l'inscription dans la Cooperative Agricole de Production. Par exemple, mes parents, lors de leur inscription dans la C.A.P. constituaient une seule 'position' séparée, et ils sont toujours considérés ainsi, une famille. Mon grand-père et ses filles sont une seule famille, car ils étaient ainsi lors de leur inscription au C.A.P.. Ils ont reçu donc 10 Ha au total, mais ils auraient autrement pu recevoir 20.

Question - Mais si depuis cette période 30 années sont passées et la population est devenue plus nombreuse?

En - Ils représentent maintenant trois positions différentes et ils ont pu ainsi recevoir.

La distribution des terres

H - A nous on a approuvé bien difficilement des terres, bien que c'étaient nos propres terres. C'est la terre de nos parents, on n'a demandé de nulle part ailleurs.

Question - Ailleurs on a procédé ainsi; on a dit aux paysans: "consultons les actes redigés lors de l'organisation de la C.A.P.. Combien de terres as-tu déclaré posséder?" Les gens n'avaient pas déclare toute leur terre par peur d'être considérés des richards. "Tu as déclare autant de terre, autant je t'en donne". Et il est resté de la terre aux chefs de la C.A.P., qu'ils conservent pour eux ou qu'ils donnent à qui ils le veulent.

P - Chez nous on n'a pas fait ainsi.

P - Il y a des cas différents dans notre village. Il y a eu des terres qui appartenaient par exemple à l'Eglise. Maintenant ce sont toujours eux /ceux qui font la répartition/ qui en disposent. Il y avait chez nous aussi la terre réservée aux taureaux de reproduction; il y avait 4 Ha... c'est quand même une superficie importante 4 Ha...

P - On gardait là les taureaux pour la monte, les taureaux communaux.

En - Il y avait les terres du prêtre.

P - Ils les ont accaparées. Il y aaussi des terres san héritier. Il y a des gens qui ont quitté le pays, des Juifs; s'ils avaient quelque chose, les uns l'ont pris, quelques autres l'ont donné...

La cherté du travail mécanique

Pr - Ce n'est pas une question tellement importante ce qu'ils ont fait avec. L'essentiel est que nous sommes faibles, on débute faibles, difficilement, c'est ça la question. L'Etat ne nous aide pas, avec rien. Quelqu'un qui vit à Țandărei, dans le département de Ialomița, nous dit que là ils payent 2500 lei pour moissonner /mécaniquement/ un Ha. C'est convenable, on peut payer 2500, mais pas 14-15.000. Je ne sais pas pourquoi les prix sont tellement différents. Qu'est-ce qu'il se passe, je ne le sais pas.

En - C'est une question de politique locale.

Question - Dans la plaine du Bărăgan, dans quelques villages, les gens sont allés à la Station de Machines et de Tracteurs demander: "qu'est-ce que vous demandez pour tel travail?" On leur a dit un prix: "on va chercher ailleurs où on nous demande moins". Ne pourriez-vous pas agir de la même manière?

P - Les disputes entre les gens sont nombreuses. On a cru nous aussi au début, en 90, 91: "Ils sont de chez nous ces garçons /les mécaniciens des S.M.T./, on fera un contrat avec eux, ils laboureront, sèmeront, moissonneront et on leur payera". Mais que dis-je? Voici venu le temps où on ne peut pas payer. On ne le peut pas.

Les animaux de traction

Question - Pourquoi n'achetez-vous pas des chevaux?

H - Nous avons acheté une paire de chevaux.

Question - Où les avez-vous trouvé?

H - Au marché; il y a eu des chevaux à la foire. Il y en a encore. Mais avec une paire de chevaux on ne peut pas faire face, ils n'ont pas la force pour travailler assez.

P - Le labourage est difficile.

H - C'est difficile. Nous avons labouré des hectares avec eux; on a labouré et semé avec eux. Ils sont utiles mais pas suffisants, il faut un tracteur pour labourer.

Question - Avez-vous des charrues?

H - Charrue derrière les chevaux? Oui.

Question - Vous l'aviez déjà? ou l'avez-vous achetée en même temps que les chevaux?

H - On l'avait déjà.

Question - Depuis quelle année?

Des vieilles charrues à fondre

H - Je travaillais sur une machine, j'étais chauffeur. J'ai travaillé 27 années comme chauffeur. Une nuit..... j'étais de service la nuit pour charger des vagons sur la voie ferrée..... j'aperçois un assemblage de charrues, de herses, de semeuses, on les chargeait pour les faire fondre. J'ai pris une de ces charrues et je l'ai réparée. Il y avait beaucoup de charrues et ça me faisait mal de savoir qu'on les envoyait à la fonte. Je courrais un risque, mais j'aurais du apporter à la maison plus de charrues. Tiens! pourquoi n'ai-je pas pris 3 ou 4? car je le pouvais. En tous les cas, je les aurais donné aux gens. Et voici comment on a fait fondre ces bonnes charrues.

Question - C'était à quel moment?

H - Dans les années 80.

P - Non, 70. C'est alors qu'on rassemblait les vieilles charrues, pour les dépositer et les envoyer à la fonte.

Question - des charrues à un seul soc?

H - Oui, mais de bonnes charrues. Avec deux animaux de traction, tu laboures vraiment bien.

P - Le problème de trouver des charrues se pose encore.

Question - Peut-on les acheter dans le commerce?

P - On en trouve,, mais ce sont des charrues lourdes, mauvaises, chères, 20.000 lei pour deux morceaux de fer.

Question - En ville?

H - Il y a eu en ville, je ne sais pas si on trouve en ce moment même. Mais lorsqu'on voyait les charrues rassemblées..... tiens! on le senvoie à la fonte.....car vraiment c'était leur destin.

Question - Avez-vous des semeuses?

H - Oui, une trouvée toujours dans les années 80. Je racontais à mon petit-fils comment on a commencé à semer le blé à l'aide des machines. Par ce temps-là j'était une sorte d'agent agricole et j'ai fait venir une semeuse de blé tirée par des animaux. On avait de bons animaux. On a expliqué comment essayer la machine, combien de blé il faut pour un Ha, combien de fois tourne la roue dans un Ha, combien de semences doivent tomber à chaque tour et ainsi de suite..... on avait alors deux bons boeufs, on avait de bons animaux pour le travail.

Question - Y a-t-il encore des boeufs dans le village?

Des chevaux seulement

Pr - Pas du tout, il y a encore des chevaux. Les gens ne savent pas comment procéder, que faire, ils n'ont pas les moyens. Ils se débrouilleront, mais cela va durer encore. Ils doivent être éduqués. Il y a ici quelques personnes qui ont des chevaux de bonne qualité, d'excellente qualité. Ils valent 100-150.000 lei, peut-être même 3-400.000. Ile ne pensent pas les vendre pour s'acheter des terres. Ils ont de bons animaux mais pas de terre. Ils ont, mais un peu. Ils ne pensent pas s'acheter quelques parcelles et résoudre ainsi leurs problèmes, car ils n'ont pas connu la vie paysanne de jadis, où on aimait la terre, lorsqu'on savait ce que veut dire avoir ou ne pas avoir des terres. Et ils ne vendent pas leurs chevaux.

Question - Que font-ils avec les chevaux?

P - Ils travaillent pour les autres, pour de l'argent. Ils ont aussi un peu de terre.

Pr - Ils travaillent peu si on tient compte de la capacité de travail des chevaux. Avec deux de ces chevaux on pourrait travailler trois fois plus. Ils les gardent pour leur beauté.

H - J'ai moi-aussi des parents comme ça qui disent "comment, devrais-je aller labourer avec les chevaux? Suivre toute la journée la charrue?" Oui, on suit toute la journée les chevaux et la charrue. "Comment? Et que les chevaux transpirent?" Les chevaux transpirent, les hommes aussi.

Chassés de leur maison

F - Avez-vous raconté à Monsieur le professeur comment a gagné notre grand-père les terres? Comment on a été mis à la porte de notre maison lorsqu'on était enfants? La vie était difficile alors, très difficile. On était petits. J'avais dix années en 49. Un soir, un homme est venu disant "demain vous quittez la maison". On était deux soeurs avec nos parents. Donc, le lendemain matin on quitte la maison. Mon père était parti labourer, et notre mère est partie l'avertir. "Je vais, disait-elle, avertir ton père qu'ils sont venus de la Mairie disant qu'il nous faut quitter la maison". Mais pourquoi? comment quitter la maison? On n'a pas pu s'opposer, on est sorti dans la cour, on a tout sorti de la maison, mon père et nous les deux soeurs.

H - Les gendarmes surveillaient.

F - Les gendarmes étaient près de nous. Un homme de notre village qui était alors maire vient et dit: "Sors vite, sinon je t'envoie au Canal" /camp de concentration et de travail forcé où les internés sont morts par dizaines de milliers/. Il menaçait mon père: "J'appelle la voiture de la sécurité /police politique/, j'amène le Parti /communiste/, on t'emmene et tu ne reverras plus jamais les tiens".

H - Mais on a réussi à leur échapper, on n'est pas tombé dans leur piège pour qu'ils nous envoient au Canal. Peut-être qu'il l'aurait fait. J'ai acquiescé, je ne me suis pas révolté.

F - Il s'est soumis. Il n'a rien reproché. On est sorti de la maison, on a laissé ici la maison, et on a mis dans la cour notre avoir..... lits, vêtements..... ce qu'il y avait dans la maison. Nous, ma soeur et moi, nous pleurions. Et cet homme a dit: "Pourquoi pleurent les filles? si elles pleurent encore, jettez-les par-dessus la clôture". Nous jetter par-dessus la clôture, nous; bien entendu qu'on pleurait, car où aller? Nous sommes allés chez les parents de ma mère et on est resté ainsi six ans.

H - Quatre.

F - Depuis quarante neuf et jusqu'en cinquante et.....

H - Quatre.

F - Quatre oui, on est resté là et après on nous a appelé au conseil..... il y avait un nouveau président qui nous a dit qu'il libère notre maison..... Ils disaient qu'on est des richards. Ils avaient fait dans notre maison un buffet et le gestionnaire occupait deux pièces. Il n'avait pas de maison à lui, il est venu habiter chez nous lorsque nous on avait sorti notre avoir dans la cour. Il était bien content. Nous, pauvres de nous, chassés de notre maison, sans force, sans rien. Ils se sont moqués de nous comme ils l'ont voulu. On est allé chez les grand-parents, dans le village même, car nos deux parents sont originaires du village. On a habité chez eux, on est resté comme on le pouvait, on n'a pas pu prospérer.

H - On a eu beaucoup d'ennuis, c'a été difficile.

F - On a survécu, c'est tout, on a survécu, pour le reste, rien.

P - Dans le Banat on a pris les gens et on les a envoyés dans la plaine du Bàràgan sans les laisser rien emporter de leur avoir.

F - On l'a échappé belle.

H - On s'est faufilé, on a eu de la chance. On est resté dans le village, au milieu d'eux.....y avait-il peut-être parmi eux quelqu'un qui nous a aidé.....

F - Mais notre grand-père, comment était-il devenu richard? Il était parti pour l'Amérique /Etats Unis/. Il est parti comme un paysan en Amérique, il a amassé de l'argent en travaillant. Il ne les a pas dépensé, il ne les a pas bu. Il est revenu et il a acheté de la terre. C'est pour ça qu'ils disent que c'était un richard. Si on peut appeler ça une chance que d'être richard!

Question - Quand est-il parti pour l'Amérique?

H - En 1914, au début de la guerre.

Question - Quand est-il rentré?

H - En 1919..... en 1920. Il est resté 6 ans . Lorsqu'on est un bon travailleur, sans roublardise..... travailleur..... il a travaillé dans les fabriques, une fabrique de charbon, 6 années..... il a amassé de l'argent.

Question - Il y a eu bien d'autres paysans partis de Transylvanie en Amérique gagner de l'argent et, une fois rentrés, ils ont acheté des terres.

Emigré en Amérique

H - Le syndicat de la fabrique où il travaillait est allé lui dire: "si tu veux devenir citoyen américain, nous te prions de le devenir, nous t'aidons avec de l'argent prêté aux banques pour t'acheter quelque chose. Des terres ou des actions". C'est ce qu'il racontait. Eh! comme disaient les anciens, "Seigneur bénissez celui qui est allé s'installer en Amérique, qui a fait ce pays." Bon pays. Il l'aimait; il a amassé de l'argent et il a acheté ici en six ans beaucoup de terres, beaucoup, beaucoup. Il a eu de la chance lorsqu'on a changé la monnaie, car il n'y avait plus d'argent, à la fin de la première guerre mondiale..... et les dollars avaient de la valeur. Il a reçu de l'argent roumain, la valeur du dollar a augmenté. Et au change il a eu un avantage. Il a acheté beaucoup de terre..... c'est ainsi que cela est arrivé. Je discute encore avec ma femme et je me demande, comment a-t-il pu acheter autant de terre?

Question - Vous voulez travailler ensemble tous les ménages?/trois générations/.

H - On travaille ensemble, notre famille est ainsi, toujours solidaire. On s'efforce de continuer ainsi tant qu'on le pourra. On s'est bien entendu avec les enfants, les filles, ils veulent tous travailler pour les autres; même ma fille qui est professeur vient nous aider. Sa soeur a beaucoup d'enfants, mais elles s'aiment comme des soeurs, comme le dit la Bible et le bon Dieu. A cet égard on a toujours été contents.

Question - Vous parliez des terres de l'église; de quoi s'agit-il?

Les terres de l'Eglise

En - La "Icléja" /terre de l'Eglise/ était taditionnelle dans toute la région. L'Eglise avait ses terres, une terre communale. La directeur de l'école aussi.

Question - Qui travaillait la terre de l'église, du prêtre?

P - Les gens la travaillaient, les gens. On l'affermait, on la louait.

Question - Ailleurs tout le monde la travaillait; ici aussi?

En - Il y a des endroits où on la donne aux gens qui n'ont pas assez de terre. Des fois on la donne à ferme et l'Ergiet obtenu fait partie du fond de l'Eglise, l'Eglise l'utilise.

Question - Pendant l'existence de la C.A.P. l'églsie avait-elle encore des terres?

Un paysans du Maramureş - Dans mon village il n'y a jamais eu une C.A.P. et l'Eglise a gardé ses terres. Nous, nous l'appelons "cléjà", ici on l'appelle "icléjà".

En - Chaque école avait des terres, le directeur de l'école aussi, même les enseignants, pour avoir de quoi survivre. Partout en Transylvanie il y avait ces terres, mais maintenant la terre de l'école n'existe plus.

H - Quelqu'un a du la prendre. C'était une bonne terre.

Question - Mais la terre du prêtre existe-t-elle encore?

H - Oui, elle existe, elle est assez grande.

Question - Dans les Montagnes Apuseni j'ai habité chez un prêtre dont la femme, malade, était internée dans un hôspital; chaque soir une autre paysanne du village lui portait à manger. Le village prenait soin de lui. Cela se pratique-t-il aussi ici?

En - Certes. Le village l'aide à couper le foin, à d'autres travaux aussi.

Question - Lors de la collectivisation, des gens du village ont-ils disparu?

F - Personne de ceux qui ont été enlevés ne vit plus. Ils ont été émmenés à la police et battus, battus, battus.....

Une collectivisation forcée et violente

Question - Pourquoi?

F - Ils ne voulaient pas entrer dans la C.A.P.. On disait qu'ils font de la propagande pour que personne ne s'inscrive dans la C.A.P. En 1950 il y a eu les premières inscriptions; il y a eu d'abord 50 familles qui sont entrées dans la C.A.P., les plus pauvres du village.

Question - Avec quelles terres ont-ils fait la coopérative?

F - Avec les terres qu'ils avaient. Ils ont apporté qui 2000 m², qui 3000, qui 5000, qui un Ha.....

Question - Eparpillées sur tout le territoire?

F - Non. Ils ont calculé l'ensemble des superficies des participants, et la direction de la C.A.P. a procédé au remembrement occupant dans une partie du village une cinquantaine de hectares; ceui qui avaient leurs propriétés à cet endroit ont été chassés et on leur a donné les terres des ceux entrés dans la coopérative.

Question - Les terres choisies par la coopérative étaient-elles les meilleures?

F - Les meilleures. La première fois ils ont pris les meilleures. Ensuite, les gens ont compris qu'ils ne peuvent rien faire..... l'année suivante se sont inscrit encore cinq..... ensuite dix..... jusqu'en 1960 la collectivisation était finie. Tous à un seul pot.

Question - Dans tous les pays communistes de l'Europe Orientale, la collectivisation finissait la même année. L'ordre était-Il probablement venu de Moscou?

Pr - Dieu nous garde de voir encore le communisme nous tomber dessus.

Question - Ici les gens veulent recevoir des terres, mais en Russie ils ne le veulent pas. Ils ont peur qu'on les leur reprenne.

En - L'année passée l'Etat a fait dans tout le département une propagande intense affirmant que la distribution des terres aux paysans est inefficiente et qu'il faut y renoncer.

PAOLA ANTOLINI - Les Agotes. Historia de una exclusion. Madrid, 1989, Istmo, 369 pp. Prologo de Julio Caro Baroja.

Le volume trace l'histoire d'un groupe marginal disparu aujourd'hui, connu comme "agotes" en Espagne et "cagots" en France, habitant jusqu'au début de notre siècle sur les deux versants des Pyrénées basques. A partir des derniers témoignages oraux recueillis dans la vallée de Baztan, en Espagne, où le souvenir des agotes demeure parmi les plus vieilles générations, l'auteur reparcourt les étapes de leur histoire et se servant d'une quantité exceptionnelle de documents publiés et de documents d'archive.

D'origine inconnue mais sans aucun doute étrangère, dispersés parmi les populations locales, les agotes/cagots vécurent pendant plus de cinq siècles dans une situation de paria. L'auteur soigne tout particulièrement la description spatiale de l'exclusion, convaincue que "todas la historias de marginaçion en Occidente estàn relacionadas con la ordinaçion del espacio en centro y periferia" (p. 16). Leurs habitations se distinguaient toujours de celles des populations locales; les places dans les lieux sacrés (église, cimetière) étaient distinctes elles aussi; ils ne pouvainet pas entrer dans l'église par la porte principale, mais ils avaient une entrée qui leur était réservée; ils ne pouvaient pas se servir de l'eau bénite utilisée par les autres ni être admis à leurs fêtes. Le mariage entre agotes et non-agotes était interdit. Dans les régions françaises ils devaient porter un signe de reconnaissance, le plus souvent un morceau de tissu en forme de patte de canard, cousu sur leurs vêtements; tout cela malgré le fait qu'ils fussent parfaitement intégrés d'un point de vue économique. Ils n'étaient pas propriétaires de terres, à la différence des autres, mais étaient considérés comme de très habiles artisans, en particulier charpentiers et menuisiers, et aussi comme de très bons joueurs d'instruments.

Les documents historiques, particulièrement riches à partir du XVI-ème siècle, montraient un conflit séculaire entre agotes et non-agotes; les premiers dénoncèrent à plusieurs reprises leur situation d'exclusion aux autorités centrales et allèrent même jusqu'à charger les papes et les empereurs de leur problème. Mais les populations locales ne prêtèrent jamais attention aux sommations venant des autorités, car il était impensable pour eux de se mêler à des gens considérés une "race maudite". L'auteur reconstruit abondamment toutes les théories des érudits sur leur origine, qu'ils font remonter à chaque fois aux lépreux, aux hérétiques albigeois, aux Visigoths, aux Hébreux, aus Sarrasins... Dans l'ensemble, un beau livre, même s'il est parfois un peu redondant, et qui invite à des analyses comparatives avec de nombreuses autres histoires d'exclusion, dont est riche l'histoire de l'Europe.

Leonardo Piasere

SAMUEL BAUD-BOVY - Chansons aromounes de Thessalie. Koutsovlahika tragoudia tis Tessalias. Thessalonique, 1990, 650 pp.

L'ouvrage est publié en deux langues, français et grec, par les soins de Bertrand Bouvier et de Théodore Nimas. Reprenant les manuscrits laissés par le folkloriste musical suisse, l'un des plus connus musicologues, ils les publient, texte et partitures musicales, ajoutant même à la fin de l'ouvrage un disque microsillon enregistré en 1975 chez des Aromounes. Dans une introduction signée par Bertrand Bouvier, on fait une courte et bienvenue présentation de l'oeuvre de Baud-Bovy.

Curieuse par contre est la préface située avant le texte de Bouvier qui affirme les suivantes: "...dans la quantité des travaux ayant trait aux Aromounes, il en est plusieurs qui exposent des vues erronées et contraires à la science, résultat de la propagande étrangère qui, par le passé, visait les grecs vlachophones... la tentative fut faite de mettre en avant une poésie populaire en langue koutsovalaque ou aromoune; cela induisit en erreur maints voyageurs et collecteurs de littérature populaire, qui confondirent les authentiques chansons koustovalaques avec des textes forgés de toutes pièces...". Ceci parceque (comme le disent les signataires inconnus à la science, représentant de l'Association philologique, historique et littéraire de Trikala) les chansons aromounes sont chantées en grec. Ceci, pour que tout de suite après, lorsqu'on parcourt les textes et les musiques notées par Baud-Bovy on s'aperçoive que la plupart sont en aromoune. D'ailleurs, les recueils de folklore faits parmi les Aromounes établis ailleurs, en Roumanie par exemple dans la deuxième moitié du XIX-e siècle, ont le même double caractère, grec et aromoune-vlaque, c'est- à-dire dans une langue de caractère romanique. On ne peut s'empêcher de penser à la pénétration dans l'introduction de buts étrangers à la science, surtout de nature politique.

Savant méticuleux, Baud-Bovy évite les disputes qui n'ont rien à voir avec la science et qui rappellent les déclarations faites dans les années cinquante en Union Soviétique sur la culture populaire. Il publie avec rigueur ses enregistrements et signale correctement les rapprochements normaux avec le folklore grec. Chaque chanson a son texte en aroumain, en grec et en traduction française.

P. H. Stahl

LAMBROS LIAVAS - Catalogue du fonds Samuel Baud-Bovy. Genève, 1989, 186 pp; Conservatoire de musique de Genève.

L'auteur est l'un des musicologues grecs les plus connus; son livre présente l'ensemble des ouvrages consacrés au folklore musical que renferme ce Conservatoire; publications, enregistrements, disques, se suivent. Lambros Liavas (dont j'ai pu consulter à Paris la thèse de doctorat sur les instruments musicaux de Grèce) avait déjà publié un ouvrage sur la musique dans les régions de la Mer Egéenne (Music in the Aegean; Athènes, 1987, 71 pp., nombreuses photographies couleur ou noir et blanc). L'illustration et la documentation en général remontent à l'antiquité et vont jusqu'à la Grèce contemporaine, répondant ainsi à un besoin évident de connaissance. On ne saurait détacher ces parutions de l'organisation actuelle d'un musée bienvenu des instruments musicaux et de la musique folklorique grecque, à Athènes.

Paul H. Stahl

L'ARCHITECTURE TRADITIONNELLE DES BALKANS.

Sous ce titre de caractère général, les éditions Melissa d'Athènes (Grèce) ont publié toute une série de volumes consacrés aux architectures vernaculaires (traditionnelles) des régions balkaniques. Comme il est normal pour une édition grecque, plusieurs

de ces volumes ont été consacrés à l'architecture traditionnelle grecque. C'est le cas de celle de l'île de Santorin (Thira), de l'île d'Andros, de Tzia (Keos), de Tinos et de Naxos. Vieux châteaux habités par des "archontes" - seigneurs des îles, maisons rustiques, abris provisoires, intérieurs, ruelles, sculptures en pierre ou en marbre nous sont ainsi connus. On peut observer de cette manière concrètement des monuments dont les descriptions foisonnent dans les ouvrages des voyageurs étrangers ayant parcouru la région dans les siècles passés.

Une introduction de caractère historique ouvre les présentations: elle remonte presque toujours à l'antiquité, et de là, par la suite, traverse les périodes byzantine et franque,pour arriver à la période que les Grecs appellent de la "turcocratie". Une courte description géographique est ensuite suivie par des plans, des images, des gravures anciennes. Le caractère unitaire de cette architecture des îles est donné par la présence d'un cube construit en pierre qui, seul ou associé à d'autes cubes (chacun représentant une pièce de la maison) donne naissance à des espaces habités dont l'ampleur varie. Le même toit plat typique des îles de la Mer Egéenne, la même absence de crépissure, caractérisent la grande majorité des constructions, qu'ils s'agisse de palais, de maisons ou de simples abris. On peut remarquer le caractère sérieux et systématique des textes, comme on doit remarquer la beauté des images. En effet, il s'agit d'ouvrages d'art, tellement les couleurs, la qualité de l'imprimerie ou le papier, impressionnent.

Les trois plus récents volumes présentent des éléments nouveaux et justifient ainsi l'attention particulière que nous leur accordons dans les lignes qui suivent; ils sont au carrefour de l'histoire et de l'anthropologie.

P. H. Stahl

EMIN RIZA et PIRRO THOMO - Architecture traditionnelle des Balkans. Albanie. Athènes, 1990, 72 pp., 115 illustrations.

L'ouvrage est signé par deux architectes, les deux proches collaborateurs de l'Institut des Monuments historiques de Tirana. Ils commencent par affirmer dans la préface que "dans l'héritage culturel, l'architecture populaire occupe une place particulière. Les meilleurs exemples de cet héritage sont protégés par l'Etat et sont qualifiés de 'monuments culturels' ce qui assure pour le présent et le futur la suavegarde de ce patrimoine..." Selon les auteurs, la maison paysanne a laissé l'héritage le plus considérable; des monuments qui datent du XVIII-e siècle et continuent jusque vers le milieu du XX-e constituent l'essentiel de ce patrimoine. L'étude des ruines, accompagnée par la persistance des traits du passé leur permettent de remonter au XIV-e siècle. Ils mettent en relation le maintien de certaines formes locales avec le maintien de la liberté, surtout dans les régions de montagne du nord du pays, où les "timars" n'ont pas réussi à s'implanter. Par village, les auteurs comprennent non seulement l'habitat proprement dit, mais aussi les zones agricoles voisines. On insiste sur ce soin avec lequel les villageois situent leurs villages ou leurs constructions isolées, préférant les endroits les plus éloignés des routes, le plus à l'abri des attaques des bandes de pillards. On reconnait parfois dans les structures de l'habitat les structures sociales, idée qu'on retrouve dans les descriptions de Pouqueville (Voyage de la Grèce; Paris, 1826, vol. III, p. 246): "Chaque maison est crénelée, ou percée de meurtrières masquées par un enduit extérieur, et toujours isolée, hors de la portée d'une autre habitation. Les familles d'un même parti, ou d'une souche commune, en s'éloignant comme par branches collatérales du chef dont elles descendent, forment par échelons des quartiers autour d'un mamelon". On voit aussi dans la composition des plans des éléments qui permettent de restituer la composition des groupes domestiques basés sur la presence de plusieurs couples mariés et qui ont donné naissance à des types rapprochés de maisons en diverses régions de l'Europe, l'intérêt des cas albanais étant exceptionnel par leur nombre, leur variété et leur beauté (P. H. Stahl - "Maison et groupe domestique étendu. Exemples européens". in Armos. Timitikos tomos. Thessalonique, 1990). La plupart des maisons utilisent la pierre et les extérieurs restent souvent sans crépi, surtout dans les villages.

Les maisons seigneuriales fortifiées ("cule") qui occupent des aires géographiques limitées (le nord de l'Olténie - Petite Valachie et de la Muntenia - Grande Valachie) semblent être présentes partout en Albanie et concernent toutes les couches sociales. Parfois, surmontant les murailles en pierres des étages inférieurs, on voit un dernier niveau construit en bois; des balcons ouverts donnent accès à la vue vers l'extérieur, mais dans la pluaprt des cas le caractère renfermé de la construction continue jusqu'au niveau du toit. La distribution de l'espace intérieur ressemble souvent à celle d'autres cula balkaniques; le rez-de-chasusée abrite une cave ou une étable, les étages supérieurs comprennent des appartements habités. Des meurtrières percent les murailles et renforcent le caractère menaçant des constructions. Malgré ces différences, pour l'essentiel, les tours habitées de l'Albanie font partie de la grande famille balkanique des tours habitées, paysannes parfois, le plus souvent seigneuriales. D'autant plus surprenante, car contrastant avec ce qui vient d'être décrit, est la maison des régions de plaine, basse, ouverte, ayant tout au plus deux niveaux, recouverte de tuiles creuses; elles aussi fait partie du paysage local.

L'architecture des villes est également intéressante; des ruelles couvertes, des "bazars", des boutiques ajoutent à la variété des formes. Certains contrastes surprennent; en effet, l'architecture d'une ville comme Gjirokastra (Argirokastro), dont la partie ancienne est formée par le quartier des résidences seigneuriales fortifiées, massives, hautes, bien fermées, - contraste avec le caractère ouvert, la silhouette plus basse des maisons de "la ville aux mille fenêtres" - Bérat. Divisée en deux quartiers séparés par une rivière, elle abrite d'un côté la poulation musulmane, de l'autre celle chrétienne. On rencontre dans ces deux villes (ailleurs aussi) les pièces lambrissées, parois et plafonds; les motifs et les techniques de travail rappellent les maisons riches de la Grèce, de la Bulgarie, de la Jougoslavie et même de la Roumanie, dans les quelques rares exemplaires de cette architecture orientale qui, depuis le sud de la Roumanie et jusqu'à Istamboul, a utilisé largement le bois provenant des forêts roumaines. Surprenant est aussi dans ce cadre l'existence concomitente à Gjirokastra d'éléments décoratifs musulmans, non-figuratifs, avec des éléments rattachés aux traditions vénitiennes; c'est le cas par exemple du lion qui figure sur les parois extérieurs d'une maison seigneuriale.

La composition des plans permet aux deux auteurs de faire une classification des types de pièces composant les maisons; sans reprendre cette classification qui demande trop d'espace, on retient quelques éléments quand même. Ainsi, l'importance de "la chambre d'amis", dont "la structure est pareille à celle des autres chambres mais elle diffère

par les dimensions et le traitement décoratif riche..." (p. 49). J'ajouterais que la chambre d'amis est en fait une pièce surtout masculine, où on reçoit les hôtes masculins, la partie des femmes étant séparée, située ailleurs (p. 79). La place que prend tel ou tel type de maison permet aux auteurs de caractériser les régions du pays. Certains quartiers des villes, construits dans la deuxième moitié du 19-e siècle ou au début du 20-e, rappellent les images des vieilles rues d'autres villes balkaniques, de Bucarest aussi. Il en est ainsi de certaines constructions de Korçë (fig. 108, 112, 113) qui reproduisent des modèles venus d'Occident et qu'on peut encore voir parmi les maisons de Bucarest construites avant la première guerre mondiale.

On peut conclure en affirmant qu'il s'agit d'une excellente introduction à la connasisance de l'architecture albanaise du passé et qui, malgré le nombre relativement réduit de pages représente la synthèse d'une vraie recherche scientifique. Elle est le résultat de la grande expérience des auteurs, manifestée dans leurs nombreuses publications. Une bibliographie finale sert d'introduction pour celui qui désire connaître ce pays, qui vient à peine de s'ouvrir aux contacts avec le monde scientifique européen.

P. H. Stahl

YANIS SAITAS - Greek Traditional Architecture. Mani. Athènes, 1990, 175 pp., 355 illustrations.

L'auteur est architecte; il travaille depuis de longues années dans la région du Mani et connaît l'ensemble de la région de manière approfondie. C'est cette connaissance qui lui a permis de publier le volume, où les données habituelles de l'architecture rencontrent celles de l'histoire, de l'ethnologie, de l'histoire de l'art. Le plan qu'il suit est classique: le milieu géographique et l'histoire sont l'objet des premièrs chapitres; suivent la description en plusieurs chapitres des constructions caractérisant les diverses époques. C'est peut-être cet effort de classer l'ensemble des constructions par époques qui lui permet de décrire une évolution, qui a été le plus difficile, mais c'est là que la réussite est la plus grande.

Par différence d'autres ouvrages consacrés à l'architecture populaire, le désir de lier étroitement les formes d'architecture aux structures sociales est évident; cet effort était d'autant plus nécessaire qu'il s'agit de l'une des régions les plus intéressantes au point de ses structures sociales de la Péninsule Balkanique. En effet, la presqu'île de Mani, située au sud du Péloponèse, a conservé des formes de vie qui la distinguent des autres régions de la Grèce (voir Eleft. P. Alexakis - Ta geni kai i oikogeneia stin paradosiaki koinonia tis Manis; Athènes, 1980; voir aussi P. H. Stahl - Hosuehold, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe; New York, 1986, les pp. 138 sq.). Région dure, âpre, sèche, ayant un climat torride, des terres peu fertiles (exceptant la partie centrale) elle est aujourd'hui dépeuplée, processus qui commence déjà au 19-e siècle. Ayant gardé une certaine liberté vis-à-vis de l'empire ottoman, de même que les régions libres du Monténégro et du nord de l'Albanie, il s'agit ici comme dans les deux autres régions d'une structure proche de celle tribale. Population guerrière, portant en permanence les armes, elle a élevé des tours, situation qui explique leur nombre impressionnant. La vendetta hantait le passé et ses traces ne sont pas encore éteintes; la guerre interne, mais aussi la guerre avec les voisins, surtout Turcs, étaient courantes. La piraterie était pratiquée par les habitants du sud de la presqu'île; les silhouettes de leurs vaisseaux se voient encore grattées sur les pierres des constructions.

Yanis Saitas commence par la description de ce qu'il appelle les "constructions mégalithiques"; son observation insistante et attentive distingue ce qui vient du temps de Byzance et ce qui est plus récent. Venise a été présente dans le Mani, comme elle l'a été partout dans le Péloponèse; les restes des constructions vénitiennes et leur influence sur les tours maniotes sont identifiées et signalées. Dans son désir de rattacher étroitement la société à son l'habitat l'auteur dresse des lignages; c'est le cas par exemple du lignage des Karambatiani (p. 32), pour lequel il remonte jusqu'en 1800; il appelle ces lignages du nom de "clan" et affirme que "the clan contains all the consanguineal patrilineal relatives down to the 20th or even the 30th degree of relationship". Il place ensuite ces lignages dans les groupes de constructions leur appartenant, rendant ainsi évidente leur relation. Il décrit les maisons les plus simples, les maisons accompagnées par des tours et les "palais" appartenant aux couches sociales supérieures (les "niklianoi").

La pierre est présente partout; les toits à une et surtout à deux pentes sont recouverts de dalles de pierre; la même absence du crépi si souvent présente dans le sud de la Péninsule Balkanique, frappe celui qui regarde les images, dont une bonne partie sont des véritables photographies artistiques. La traduction des idées dans des images et surtout dans des plans explicatifs rendent à l'ensemble de la présentation un caractère homogène, convaincant. Le décor local est la plupart du temps absent; lorsqu'il apparaît, il s'agit de bas- reliefs de pierre; le soleil, la lune, la croix, quelques éléments héraldiques peut-être pointent ici ou là sur les façades. La couleur est absente; tout au plus des pierres (marbres parfois) de couleur blanche entourent les fenêtres et les portes; leur contraste avec le gris-jaune des autres pierres peut jouer la rôle d'un décor.

De nombreuses tours subsistent; ce sont des tours lignagères, elles appartiennent à des "clans"; plus la tour est haute, plus la force du clan est grande. Lorsque des pans entiers de murs tombent en ruines, on voit l'intérieur composé souvent d'une seule pièce par niveau; les niches sont fréquentes; au niveau le plus haut, une terrasse sert de plateforme d''où on peut tirer sur les adversaires.

La bibliographie du livre est riche et elle est systématiquement utilisée. Un glossaire riche finit le texte. Il s'agit d'un ouvrage précieux par la richesse des données, par leur classification, par l'utilisation de toutes les sources d'information.

P. H. Stahl

GEORGETTE STOICA - Architecture traditionnelle des Balkans. Roumanie. Athènes, 1992, 72 pp., 118 illustrations, glossaire.

Si les deux précédents volumes permettaient e la connaissance d'une architecture en pierre, cette fois-ci il s'agit d'une architecture dont l'essentiel est basé sur l'emploi du bois, ce qui la rattache au nord de l'Europe. Le domaine albanais mettait en relief les zones diverses du pays; le domaine roumain met lui-aussi en évidence les "pays" ("țări"), que l'auteur identifie avec les zones ethnographiques, l'origine desquelles se perdant dans le passé. "Les zones ethnographiques de la Roumanie représentaient des structures dûment organisées, dont l'entité dérivait de leur corrélation dans le cadre d'un système, du lien les rattachant à l'ensemble du territoire habité par des Roumains et non des signes, de caractères isolés - ainsi qu'on pourrait

le croire" (Préface).

Le relief roumain est complexe, il comprend les principales formes existantes; 30 % de zones de montagne, 37 % des collines et des plateaux, 33 % des plaines. Les bois sont encore restés importants, mais par le passé ils dominaient largement comme superficie; le bois fut largement utilisé. D'autres matières le furent aussi, comme la terre, le chaume, les roseaux, et plus récemment la brique. L'auteur remonte vers la periode qui précède la formation des Roumains pour donner des indications sur leurs ancêtres locaux, les Daces; elle continue avec d'autres informations de caractère historiques, apportant à chaque fois de précieuses indications.

La description même de l'architecture commence avec celle des maisons: "on rencontre sur le territoire de la Roumanie des vestiges d'habitations qui remontent dans certains cas jusqu'au paléolithique". (p. 24). Il s'agit surtout de la maison enterrée ("bordeiul"). Son plan évolue et se développe; nous apprenons les diverses phases de cette évolution, et les noms donnés aux pièces. - On continue avec les maisons les plus simples, construites sur le sol et on suit encore une fois la description des étapes d'évolution qui vont de la maison à pièce unique à celle à plusieurs, et avec fonctions différenciées. - On arrive enfin à la présentation des maisons à plusieurs niveaux (presque toujours deux), où la brique et la pierre interviennent massivement, sans pour autant éliminer l'importance du bois ni les constructions à deux niveaux entièrement en bois, peut-être les plus belles. Elles ont toutes (à part la maison enterrée) des balcons de diverses formes qui font le passage entre l'intérieur et l'extérieur, qui permettent un contact intime avec la nature environnante.

Un chapitre spécial est consacré à l'intérieur, où le foyer occupe une place essentielle et donne naissance à des classifications d'un réel intérêt.

De la maison paysanne on passe naturellement vers les maisons des villes, analysant les constructions les plus proches de celles paysannes. Elles permettent de saisir les relations nombreuses avec l'architecture du monde balkanique, qui s'exprime également dans les matériaux de construction, dans les plans, les décors. Ainsi, "l'architecture rurale de Roumanie s'intègre dans le vaste domaine des constructions de bois qui s'étend du nord et de l'est de l'Europe à travers la Roumanie, vers la Slovénie, la Bosnie, l'Herzegovine et la Serbie Occidentale" (p.44). Les "koula", maisons fortifiées seigneuriales à plusieurs niveaux forment tout un ensemble, qu'on peut rapprocher des constructions balkaniques similaires. Adoptées par les paysans, elles prendront des formes plus modestes et changent de matériaux de construction (p.48).

Enfin, les dépendances (comprenant aussi les portes cochères) concluent cette description de l'architecture. L'analyse du décor le plus caractéristique conclut l'ouvrage; on suit la description distincte du décor du bois, du décor de la terre, et on connaît les motifs décoratifs, à caractère religieux ou magique d'abord, purement décoratif vers la fin.

Le livre dans son ensemble exprime également le précieux savoir de son auteur, et sa grande expérience de terrain. Ce sont ces qualités qui rend le livre lui-même précieux; on ne saurait oublier la beauté de cette architecture et les photographies qui ont aidé l'auteur à nous donner un ouvrage qu'on ne pourra plus désormais ignorer dorénavant.

Paul H. Stahl

DRAGANA ANTONIJEVIC - Znacenie Srpskih Bajki. Publié par l'Institut d'ethnographie de l'Académie serbe, Beograd, 1991, 206 pp. Glossaire, Bibliographie.

Les contes serbes sont relativement peu connus, et ceci non seulement par la littérature internationale, mais même par celle serbe. Le but du présent ouvrage est d'analyser ces contes en tant que système symbolique à travers une étude structurale - sémantique. L'analyse de leur contenu lui permettra de savoir à quel niveau de la réalité ils appartiennent. "Although a fairy tale transmits universal ideas indeed, and the matter it deals with concerns essential and existential problems in the human life, such as life and death, love and hate, sexuality and sin, hapiness and destiny, etc." De cet ensemble de problèmes l'auteur choisit de s'arrêter aux relations familiales, choix qu'elle justifie par le fait que l'intérêt principal des contes s'adresse à la destinée individuelle. Ce sont les résultats des travaux de l'anthropologie structurelle et de la folkloristique qui ont conduit ses propres recherches, et le nom de Greimas doit être cité en premier lieu, nom auquel d'autres noms peuvent être ajoutés.

Ce sont les pièces en serbo-croate recueillies aux 19-e et 20-e siècles qui forment la partie principale des matériaux analysés, un lot de quarante contes constituant le noyau. Et si de nombreux thèmes peuvent être classés parmi les contes connus internationalement, le contexte social local ne peut pas être ignoré si on veut comprendre leur place dans la culture locale. Ce contexte "is partly extracted ideotypologically as a reconstruction of the patriarchal, traditional system of the serbian rural society whose main axis lay on the relationships within the family, the co-operative, the kin and the village".

Le plan théorique est appliqué aux matériaux choisis avec attention et persévérance; les principales idées sont ainsi mises en évidence, idées qui elles aussi pourraient trouver des correspondances internationales, peut-être surtout là où des sociétés du même type ont fonctionné par le passé. L'auteur signe ici un excellent ouvrage qui répond à des questions peu connues et qui est le résultat d'une vraie recherche;

Paul H. Stahl

DAGMAR BURKHART - Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas. Berlin - Hamburg, 1989, 327 pp. Dietrich Reimer Verlag; dans la série Lebensformen, vol. 5.

L'ouvrage signé par Dagmar Burkhart est l'un de ces travaux qui font autorité et qui unissent un vrai savoir avec une excellente connaissance des terrains divers formant la région culturelle ("Kulturraumforschung") des Balkans. Résultat d'un travail de longue haleine, il concerne les traditions culturelles de plusieurs pays, principalement la Bulgarie, l'Albanie, la Roumanie, la Grèce et la Jougoslavie. L'appartenance d'une bonne partie de ces territoires à l'empire ottoman ou à celui autrichien, après avoir appartenu par le passé lointain à ceux romain et byzantin, n'est pas resté sans conséquences. Diverses traditions viennent ainsi s'intégrer dans la culture locale.

L'auteur divise son livre en trois parties, et chacune en plusieurs chapitres: la première groupe les systèmes rituels, les croyances, les normes sociales, et comprend des chapitres consacrés aux pains rituels, aux masques, au voile rouge des mariées, aux croyances en relation avec le vampyre, à la place de la femme. La deuxième partie groupe des études sur les types, la fonction et

les origines des textes oraux; elle comprend des chapitres consacrés à la taxonomie, à l'épique populaire sud-slave, aux ballades balkaniques, aux chansons des "Hajduk" bosniaques, aux parémies, et à l'activité de Vuk St. Karadzic. Enfin, la troisième partie groupe des articles sur les genres littéraires et aux phénomènes ethno - linguistiques; les chapitres sont consacrés à deux textes oraux, à des expérimentations visuelles - auditives en Jougoslavie; enfin deux chapitres plus étroitement mêlés à la linguistique et consacrés aux notions collectives, et aux aspects sémantiques et pragmatiques de la "Reduplikation".

Il est difficile de résumer un ouvrage d'une telle densité, aussi je m'arrêterai à quelques aspects qui sont les plus proches de mes préoccupations et où je peux mieux apprécier l'intérêt de l'ouvrage.

Le pain rituel et ses significations constitue l'objet du premier chapitre, et sa première phrase situe dès le début la direction de l'interprétation: "Das Haupt produkt des agrarischen Zyklus einer jeden Kultur, sei dies nun Weizen, Reis, Mais, Hirse oder etwas Vergleichbares erlangt, besondere Signifikanz auf der Objektebene wie auf der symbolischen Metaebene" (p. 37). Ainsi se présente aussi le pain rituel en Europe du sud-est, ce que l'auteur s'évertue de prouver dans l'analyse des coutumes locales. On voit apparaître la distinction "Brot ohne Bildelemente" et "Brot mit Bildelementen". Les divers pains rituels sont passés en revue, et des exemples tirés de la culture de divers peuples appuient chaque nouvelle ramification des classifications et chaque nouveau symbole. On reconnaît maintes formes qu'on trouve aussi dans le décor des arts populaires.

Non moins intéressant est le chapitre consacré aux masques: la coutume de la "dodola - perperuna - paparuda" figure à une place d'honneur dans cet chapitre, car la coutume est connue dans la plupart des régions balkaniques. Masques et textes vont ensemble et on analyse les deux. Les textes en divers langues et traitant du même sujet sont mis en parallèle et analysés.

Le voile rouge des mariées, connus dans l'antiquité, s'est maintenu dans quelques régions balkaniques jusqu'au 20-e siècle. On les signale dans la description des rituels, rituels étudiés par l'auteur; suivent les analyses des textes qui accompagnent les rituels et où on cite les voiles rouges. Disparus chez les Roumains, ils sont plus fréquents au sud de la Péninsule: "Bei Betrachtung des Hochzeitsbrauchtums verwandter oder benachbarter Völker zeigt sich, das der rote Schleier der Türken und Bulgaren als Phänomen keineswegs isoliert dasteht" (p. 62). On pourrait ajouter la présence de ces voiles parmi les Albanais, signalés déjà au 19-e siècle et jusqu'aux études les plus récentes.

Les croyances sur les vampyres et les études qui leur ont été consacrées constituent un important chapitre lié au passé de la région. "...einen aus dem Grab wiederkehrenden Toten, der Lebenden das Blut aussaugt..." (p.65). Cet être imaginaire apparaît sous diverses formes, et dans divers contextes analysés dans ce chapitre. L'auteur parcourt une bibliographie extrêmement riche qui concerne non seulement les peuples balkaniques mais d'autres aussi. Nous apprenons comment il se forme, comment on se défend, quelles sont ses caractéristiques, quelles sont ses relations aves le monde animiste. Ce sont les Slaves du sud et les Grecs qui offrent l'essentiel des matériaux employés pour les régions balkaniques; on pourrait leur ajouter les matériaux roumains tout aussi riches et en de nombreux points semblables. Le chapitre finit par une comparaison avec d'autres êtres imaginaires, cette comparaison permettant de mieux définir les caractères des vampyres.

L'ouvrage signé par Dagmar Burkhart apparaît comme un ouvrage de référence qui, par les comparaisons qu'il fait, par la richesse des sources, par l'analyse conjointe des actes et des textes marque une étape dans le développement des études balkaniques.

Paul H. Stahl

ANDREI OIȘTEANU - Motive și semnificații mito - simbolice în cultura tradițională românească. București 1989, Editura Minerva, 335 pp.

L'auteur aborde un domaine délicat, car difficile et ayant donné naissance à bon nombre de théories et d'hypothèses dont le moins qu'on peut dire est qu'elles sont phantaisistes. Et c'est son mérite d'avoir su rester dans le domaine du probable et de ne pas aller au-delà de ce que les faits lui permettent de dire. La difficulté de son entreprise ne lui est pas méconnue: "La reconstitution d'une mythologie pré- et proto-roumaine soulève des difficultés qu'on peut difficilement dépasser, dont l'absence des sources écrites autochtones et la perte des livres" /antiques, en relation avec l'objet du volume/.

Les thèmes analysés sont pleins d'intérêt; l'auteur choisit cinq thèmes, une "colinda" (celles des astres volés); une légende (celle du déluge), un thème de dendro-mythologie (celui du sycomore), le dragon et son sorcier, et enfin, le labyrinthe (qui traite de l'ordre et du chaos). Une large connaissance de la culture de l'antiquité permet à l'auteur de faire toute une série de parallèles entre le folklore roumain et des thèmes tirés de l'antiquité.

Les croyances et les pratiques roumaines des derniers siècles sont basées sur l'oralité et ont un caractère anonyme. Elles maintiennent des traditions antiques, auxquelles viennent s'ajouter celles romaines, judéo-chrétiennes, slaves, et même celles des populations migratrices venus de l'Asie. L'auteur distingue deux formes d'évolution, une linéaire, et une autre par marches successives, evolutions qu'il désire exemplifier.

Dans le premier chapitre on présente un noël qui raconte comment le diable, profitant du fait que Dieu et les saints étaient assis à table en train de manger et de boire, et que Saint Pierre, gardien du Paradis s'était assoupi, vole le soleil et la lune et les emporte en enfer. Seul Saint Elie parmi tous les saints a le courage d'aller poursuivre le diable afin de rapporter les astres. Dieu apparaît dans l'hypossthase de "Deus otiosus", et les saints sont peureux. L'ordre du ciel se transforme en chaos et seulement lorsque Saint Elie rapporte les astres, l'ordre est restauré. L'auteur cherche des parallèles avec les croyances des peuples de l'antiquité, du Moyen Orient surtout, et les trouve aussi dans les écrits acceptés par le christianisme.

Le deuxième chapitre traite de la légende du déluge qui, dans les traditions roumaines suit le modèle biblique; des modifications apparaissent, dues à des textes apocryphes ou à la mentalité mythique locale. La constructions du navire par Noah rencontre des difficultés à cause du Diable et c'est seulement à l'aide de subtefuges qu'il va réussit à terminer son oeuvre qui se détruisait à chaque fois qu'il était en train de finir. L'auteur met en aprallèle cette construction avec d'autres légendes liées aux rituels de construction et où la fin du travail est empêchée par divers facteurs.

Les mythologies liées aux arbres constituent un chapitre riche chez les Roumains, ici on choisit celles concernant un seul arbre, le sycomore, moins connues, qu'on identifie dans les recueils de folklore, les légendes apocryphes, les études historiques ou linguistiques. Le sycomore apparaît ainsi comme un arbre ayant de multiples fonctions.

Le thème du dragon et du sorcier qui

le crée (le "solomonar") a donné naissance à diverses interprétations, une bonne partie croyant trouver un lien avec l'antiquité. L'auteur analyse à tour de rôle ces diverses théories, celles qui relient le sorcier à l'antiquité dace, comme aussi celles qui vont plus loin géographiquement (la Chine) ou dans le temps (l'antiquité moyen-orientale). Après avoir essayé de résoudre la question de l'origine du "solomonar" l'auteur cherche les preuves les plus anciennes de sa présence et suggère des parallèles entre ce personnage et les sorciers, citant aussi l'attitude générale de l'Eglise vis-à-vis les sorciers.

Enfin, le dernier chapitre, qui traite du labirinthe, traite en fait des idées d'ordre et de chaos, idées qui étaient apparues aussi dans le premier chapitre du livre. Pour lui, le labirinthe et le minotaure sont deux hypostases du chaos.

Semblable à d'autres publications du même auteur, le livre est riche en idées; les rapprochements faits entre les éléments des derniers siècles et ceux d'un passé lointain, sont prudents, suggestifs, basés sur une connaissance approfondie de la littérature de spécialité. La lecture est attirrante et ceci non seulement pour des spécialistes.

Paul H. Stahl

ALKIS RAFTIS - The World of Greek Dance. Athènes, 1987, 239 pp., traduit du grec par Alexandra Doumas. Paru sous la tutelle de la The International Orgnization of Folk Art. Unesco.

La connaissance et la pratique des danses traditionnelles, occupe une place importante parmi les manifestations folkloriques de la Grèce. Les spectacles et les études se succèdent et mettent en relief un art riche, encore vivant, comme c'est d'ailleurs aussi le cas en d'autres régions balkaniques.

Alkis Raftis nous offre une présentation d'ensemble de cet art chez les Grecs, et commence par affirmer que la danse n'est pas seulement la manifestation d'un art, mais aussi une manière des Grecs de manifester et maintenir leur identité nationale. "Greek dance is alive and flourishing; as traditional dance in the villages, as folk dance in the many troupes, as popular dance in the tavernas..." (p.15). L'auteur divise son ouvrage en deux parties: la première commence par une présentation des traditions de l'antiquité suivie par les périodes historiques romaine, byzantine, turque. Il continue avec l'analyse des occasions où on danse (occasions qui ne comprennent pas seulement les fêtes liées à la vie humaine, mais aussi les danses liées aux fêtes du calendrier religieux (par exemple celles du carnaval ou des Pâques). Les costumes, la musique, les musiciens et leurs instruments nous sont aussi connus. - Dans la deuxième partie nous avons une précieuse classification et notations des danses telles qu'elles sont connues en divers endroits de la Grèce; nous connaissons aussi l'existence des groupes grecs qui dansent en Grèce ou ailleurs, les mussées d'art populaire et enfin les enregistrements. Ce vrai inventaire, qui a certainement nécessité un effort patient et un savoir réel, ajouté à la première partie, aboutissent à la rédaction d'un livre également utile et intéressant.

Paul H. Stahl

WILLIAM O. OLDSON - A Providential Antisemitism. Nationalism and Polity in Nineteenth - Century Romania. Philadelphia, 1991, The American Philosophical Society.

William O. Oldson's book is a short and profound work on the Romanian antisemitism from the nineteenth century. The book is based on the analysis of the writings of the main Romanian antisemitic theorists from the nineteenth century and on the diplomatic conflict of interests related to the emancipation of the Romania, Jews which followed the independance of Romania. Due to the recent developments in the Romanian political life and due to the very complicate stage of the ethnic relations from researchers and readers outside its field.

William O. Oldson emphasizes correctly that "only in the context of the second half century and in the struggle to obtain the country's independence can we acurately to discern the lineaments of Romanian antisemitism" (p.9). Indeed the birth of the Romanian nation state, under the impact of geopolitical changes and Western ideas generated a specific kind of antisemitism. It was a state antisemitism, brutal but also opportunistic. The obsession of "eliminating" the Jews was conterbalanced by the need to present abroad the image of a civilized country. As Raul Hilberg emphasized, when the moment seemed right the Romanian authorities acted brutally and in very specific ways in order to get rid of the Jews. But when it was obvious that these type of actions are damaging the interest of the Romanian rulers the Jews were transformed in bargaining chips.

Unfortunately Vasile Conta and Vasil Alecsandri, who belonged also to the group of the fathers of Romanian modern antisemitism are missing from this book. Also the analysis of A. C. Cuza as a direct link between the prefascist Romanian antisemitism and the fascist antisemitims could make easier for the reader the understanding of the specificites of the Romanian antisemitism.

Radu Ioanid

JEAN ANCEL and VICTOR ESKENASY - Bibliography of the Jews in Romania. (compiled by). - Tel Aviv University, 1991; Diaspora Research Institute et The Goldstein-Goren Centre for the History of the Jews in Romania.

Un ouvrage extrêmement utile pour ceux qui désirent connaître l'histoire des Juifs en Roumanie. Le livre est publié en deux langues; une partie est en caractères latins, l'autre en caractères ebraîques. Les deux présentent le même matériau qui groupe 1614 titres; suivent un index des noms, un index des places et un index des sujets. La consultation de la liste d'ouvrages inclus dans cette bibliographie permet de se rendre compte de l'effort intense que les auteurs ont du développer pour trouver l'ensemble des ouvrages parus non seulement en Roumanie, mais ailleurs aussi. Ce n'est pas le premier ouvrage des auteurs concernant l'histoire et la vie des Juifs, et sa qualité excellente est au niveau des ouvrages précédents.

Paul H. Stahl

N. MOUTSOPOULOS et G. DIMITROKALLIS - I Elliniki imiselinos. Athènes, 1988, 125 pp.

L'ouvrage est dédié à l'étude du motif du croissant: "Le croissant lunaire enveloppant une étoile de cinq pointes est l'emblème national et religieux de la Turquie moderne" (p. 109). Le croissant semble avoir été adopté par les Turcs au XV-e siècle mais il a une longue histoire. Les auteurs suivent la présence et l'évoluton du motif à travers l'histoire et l'histoire de l'art. Ils en classent les variantes, les rayons de l'étoile entouré par le croissant se présentant en nombres variés. Les cas grecs sont les premiers examinés et ils sont riches; suivent ceux de la Bosnie et de l'Herzegovine, et de la Roumanie; on finit par la présentation des exemplaires identifiés dans

le monde antique. Les auteurs décrivent également le croissant lunaire qui apparaît ensemble avec une étoile (la planète de Vénus), ou à côté du soleil, chacune de ces figurations ayant une autre signification.

Le livre est convaincant, le savoir des auteurs remarquable; les photos et les dessins donnent à l'ensemble un caractère artistique. Précieux par ses informations, il se lit avec plaisir.

Paul H. Stahl

EMIN RIZA - Qyteti dhe banesa Shqiptare e mesjetës së vonë (Shek. XV - mesi i shek. XIX). Tirana, 1991, 298 pp.

L'ouvrage présente la ville albanaise à la veille de l'occupation ottomane et le caractère de son évolution au cours du bas Moyen Age. Signé par l'un des mailleurs connaisseurs de l'histoire de l'architecture albanaise et aussi balkanique, ce livre vient s'ajouter à une longue série d'études qu'il a publié auparavant. Il s'agit de toute évidence d'une présentation d'ensemble d'un sujet important, que seulement un auteur avec l'expérience d'Emin Riza aurait pu signer. Ce sont les conditions historiques qui les premières situent le problème; la présentation de l'architecture construite dans les villes à cette époque trouve ainsi sa place et ses justifications. Nous apprenons les fonctions de la ville et l'influence que ces fonctions ont pu avoir sur les constructons. Nous apprenons comment étaient les maisons et quelles étaient leurs relations avec les facteurs économiques et sociaux, avec la nature aussi. Une typologie situe les constructions dans les différentes régions de l'Albanie; on apprend comment on les édifiait, quels étaient les maîtres constructeurs. Collaborateur de l'Institut des monuments historiques, l'auteur ne pouvait pas oublier les problèmes que posent aujourd'hui la protection et la restauration des villes et en général des habitations liées au passé, ces aspects formant l'objet du dernier chapitre.

Paul H. Stahl

CENTRO CULTURALE E SOCIALE "DON MINZONI". Sondrio, Italie.

Un ouvrage récemment paru dans les éditions de la Jaca Book de Milano, me permet d'évoquer une très riche activité de recherche et d'édition qui s'est développée ces quelques dernières années. Dario Benetti e Massimo Guidetti publient en 1990 une "Storia di Valtellina e Valchiavenna. Una introduzione" (Milano, 223 pp.). L'ouvrage surprend non seulement par sa riche documentaton, mais aussi et surtout par un aspect plutôt rare dans les recherches d'histoire; la connaissance parfaite de la société locale contemporaine. L'histoire, telle qu'elle est comprise dans cet ouvrage commence avec la description du milieu géographique et des vestiges de la préhistoire, et finit avec la situation actuelle. La vie de tous les jours apparaît chaque fois que cela est possible et ceci non seulement dans la dernière partie qui traite du monde contemporain, mais aussi dans les autres chapitres. L'un des principes des plus modernes des sciences sociales, l'utilisaiton des données fournies par diverses sciences sociales, et non seulement celles de la science sociale formant la spécialité de l'auteur, est ici intégrée tout naturellement.

L'intérêt de Massimo Guidetti pour les sciences sociales est connu à travers les nombreuses publications parues par ses soins dans le cadre de la Jaka Book; comme d'autres séries publiées par cette édition, les volumes sont beaux et acquièrent le caractère de volumes d'art. Les problèmes traités sont souvent l'oeuvre des spécialistes les meilleurs. Les séries d'histoire de l'art, d'histoire tout court ou d'histoire de la religion, ont une place de choix parmi les publications italiennes; par ma formation je suis intéressé plus spécialement par celles en relation avec la sociologie, l'anthropologie, et je dois ainsi citer les volumes publiés sur les communautés européennes, ou la publication intégrale des "statuti" de la région de Trento, qui intéressent également plusieurs disciplines.

Revenant à l'objet du présent compte-rendu qui concerne le Centre culturel e social Don Minzoni, de Sondrio (Valtellina) on reconnaît la présence d'une activité qui s'amplifie d'année en année et qui tourne dans bon nombre de cas autour du nom de Dario Benetti. La première activité qu'on doit citer est la publication d'une revue, "Quaderni Valtellinesi", qui, à l'occasion de la parution du 25-e numéro ajoute un supplément, les "Indici" de l'ensemble des matériaux parus dans la revue. Il permet de se faire une idée de la richesse des matériaux et aussi de leur intérêt. L'indice des auteurs, est suivi par celui des noms de personnes et par un autre des noms des lieux et des principaux domaines. Les articles concernant la "Provincia di Sondrio" forment une riche partie séparée. Parmi les centaines d'articles il est difficile de choisir; je choisis quelques éléments (non en relation avec les noms des auteurs) mais des sujets abordés. Ainsi, sous le nom "Alpi", l'un des plus richement illustrés, nous trouvons 60 titres; il serait intéressant de les citer tous, mais je me contenterai de préciser que l'ensemble des problèmes que peut susciter un tel nom est évoqué, come par exemple les Alpes comme unité culturelle, les civilisations alpines et les dangers qui les menacent, la civilisation de montagne, le développement des zones de montagne et ainsi de suite. Les aspects sociaux contemporains, historiques, économiques, l'histoire, l'art, les musées, tout paraît. Il en sera de même pour d'autres articles, par exemple "Como. Diocesi di Como" où, si on met ensemble les divers articles on a presque une présentation générale d'un diocèse et de son activité: il en est de même du titre "Europa", "Italia", "Milano", "Svizzera"; la citation seule de ces titres aide à nous informer sur l'intérêt de la revue pour certains problèmes. Je dois ajouter que la partie inconnue dans les matériaux évoqués est extrêmement importante, que la plupart des articles ne sont pas des résumés de choses trouvées dans les livres et republiées, mais trouvées sur le terrain.

Plusieurs colloques internationaux ont été organisés à Sondrio, tout dernièrement aussi à Bormio. Ils ont donné lieu à des publications dont on peut citer: "La Montagna; un protagonista nell'Italia degli anni '90" (Milano, Jaca Book, 1987, 227 pp.): et encore, deux volumes parus à distance de quelques années mais résultat d'un même colloque: "Le origini della Valtellina e della Valchiavenna. Contributi di storia sociale dalla preistoria all'alto medioevo" (Sondrio, 1989, 203 pp.), e "Valtellina e Valchiavenna nel Medioevo. Contributi di storia su arte, cultura, società" (Sondrio, 1993, 157 pp.). Ces deux derniers volumes sont parus dans les éditions du Centre "Don Minzoni". On peut leur ajouter d'autres ouvrages parus par les soins de l'association Don Minzoni; ainsi, Francesco Visconti Venosta - La Valtellina nel 1844. Notizie statistiche intorno alla Valtellina; Sondrio, 1986, 108 pp.); ou Donata Bellotti - Religiosità popolare in Val Tartano" (Sondrio, 1981, 96 pp.).

On ne saurait faire la présentation de toute cette acitivité sans citer le nom de Dario Benetti, présent partout, ni sans citer ses ouvrages. A part divers articles ou une activité

d'organisation, deux de ses livres doivent être cités, qui s'imposent par leur qualité; l'un, pareil à l'ouvrage cité plus haut (Storia di Valtellina...) se situe au carrefour de plusieurs disciplines. Il est signé par Aurelio Benetti, Dario Benetti, Angela dell'Oca et Diego Zoia et porte le titre de "Uomini delle Alpi. Contadini e pastori in Valtellina" (Milano, 1983, 253 pp., Jaca Book); bien qu'il évoque de nombreux problèmes, on pourrait le situer plutôt parmi les ouvrages de sociologie ethnologie. - Le livre signé par Aurelio Benetti e Dario Benetti est par contre un ouvrage centré sur l'architecture; c'est l'architecture rurale qui occupe la partie essentielle, mais une architecture d'où la société n'est jamais absente. Son titre est "Dimore rurali di Valtellina e Valchiavenna" et il est publié toujours par la Jaca Book dans une collection qui s'intitule "Le dimore italiane" (Milano, 1984, 311 pp.).

Paul H. Stahl

IORDAN DATCU - Colindă-mă, Doamne, colindă! Colinde populare românești. București, 1992, 208 + 227 pp. Les Editions Minerva, la collection Biblioteca pentru toți.

L'ouvrage réunit en deux volumes des noëls roumains, classés en plusieurs catégories comme suit: protocolaires, cosmogoniques, professionnels, le jeune homme et la fille amoureux, familiaux, sur la cour princière, moralisateurs, bibliques et apocryphes; l'ensemble finit avec deux catégories ayant un caractère particulier, le noël ballade et les noëls - chansons. Même en consultant cette division on perçoit le caractère rigoureux de l'ouvrage qui essaie de classer une catégorie comprenant de nombreux exemples dans un cadre le plus possible intelligible et logique, cadre qui se rapproche d'ailleurs de celui publié dans l'ouvrage de Monica Brătulescu (comme le signale l'auteur lui-même).

Une introduction commence le premier volume; elle est écrite dans un style précis, dense, d'où il serait difficile d'enlever une seule phrase sans perdre le sens de la démonstration, style avec lequel Iordan Datcu nous a habitués. On apprend ainsi que les noëls étaient largement connus, dans les villages comme aussi dans les villes; que là où la tradition était forte et bien structurée, le cycle des jours liés aux noëls commençait bien avant Noël (le 6 décembre, et même dans certains cas plutôt vers le 15 novembre). Il élimine une autre idee fausse, celle que les noëls sont chantés exclusivement par les enfants; en effet, si des groupes d'enfants y participent, les plus importants sont les groupes de jeunes hommes, bien structurés; ils ont un chef, une personne chargée de la nourriture du groupe, une qui garde l'argent gagné, une qui rassemble le groupe pour les répétitions qui précèdent la fête, une autre qui danse avec les filles dans les maisons qu'on visite, une qui récite les vers, une qui porte les cadeaux reçus. Les noëls eux-mêmes, classes une fois dans les catégoriées énoncées plus haut, peuvent être classés aussi d'autres manières. Ainsi, on peut réciter les noëls dans la maison, à l'extérieur, ou dans les deux endroits successivement; il y a des noëls qu'on récite lorsqu'on entre dans la maison, d'autres devant les fenêtres, d'autres qui commencent les récitations ou qui les finissent. Il y en a qui sont adressées à un jeune homme, à une jeune fille, au couple des maîtres de la maison, à des jeunes mariés, à des jeunes enfants, à des personnes âgées, à la veuve. Ou encore, qui sont adressés au bergers, aux chasseurs, aux pêcheurs, aux soldats, aux prêtres et à la pretresse, au maire, au notaire, et ainsi de suite.

Il peut y avoir un groupe ou plusieurs de récitants de noëls, selon la population des villages, plus ou moins nombreuse; lors de la rencontre de deux groupes on récite des noëls spécialement faits pour cette occasion; lorsqu'on passe devant l'église on récite aussi des vers spécialement créés pour cette occasion.

Les noëls étant destinés à assurer la santé, le bonheur, la richesse des gens, les groupes de récitants sont bien reçus; cette fonction propitiatoire fait qu'on les a rapprochés des charmes destinés à défendre contre le mauvais oeil ou d'autres dangers invisibles. Ayant certains caractères communs sur tout le territoire de la Roumanie, ils présentent malgré tout des différences régionales. Quelques - unes sont le résultat d'une histoire relativement récente; ainsi, les Roumains de Transylvanie, manifestant leur désir de s'unir à l'Etat roumain indépendant (la Roumanie) organisé au 19-ème siècle, ont introduit dans leur costume le "tricolore", les trois couleurs parallèles du drapeau roumain (rouge-jaune-bleu). Ceci fait que dans certaines régions de la Transylvanie le chef du groupe de récitants porte un ruban tricolore (parfois une ceinture tricolore).

Une analyse des diverses et nombreuses inteprétations des noëls et des motifs qui les composent est présentée pour chaque catégorie; l'auteur reprend avec soin, choisissant, les interprétations qui lui semblent être les meilleurs. On a ainsi une présentation d'ensemble des théories sur la question; on retient l'idée que les noëls, bien que reliée à la naissance du Christ, sont chantés à la fin de l'année, en plein coeur de l'hiver, lorsque l'année est vieille, et lorsqu'il faut faire le nécessaire pour qu'une nouvelle année, jeune, puisse apppaaître. Il faut donc traverser dans les meilleurs conditions l'intervale entre Noël et le 6 janvier, comprenant les 12 jours néfastes, dangereux, connus à la plupart des populations européennes. Par la richesse de la documentation, par le choix des noëls, les deux volumes de Iordan Datcu deviennent un instrument de travail dont on ne peut plus se passer.

Paul H. Stahl

ETHNOGRAPHICA. Peloponnisiako laografiko idruma. Vol. 6, Nauplio, 1989. Publié par la Peloponesian Folklore Foundation.

Le sixième volume de l'Etnographica porte le sous-titre "Afieroma stin tehnologia" et paraît par les soins de Stelios Papadopoulos, nom bien connu par la valeur de ses recherches et par son intérêt pour les aspects techniques de la culture populaire grecque surtout. Le volume comprend 11 études signés par divers auteurs; le premier est une introduction à la technologie qui situe les recherches et donne le cadre du présent volume. - Alekos E. Florakis se préoccupe des constructions en marbre, telles qu'elles sont connues dans l'île de Tinos. - Yota Oikonomaki - Papadopoulou s'intéresse aux travaux faits en métaux précieux - or, argent. - Betty Psaropoulou décrit la poterie domestique, son décor et les outils de travail. - Konstantin Skilarikos analyse un aspect historique de la manufacture dans la province de Karytania (vers 1830). - Andromachi Oikonomou (qui a fait une thèse de doctorat sur le village de Vilia) nous présente ici la production de charbon du même village. - Eleni Tsenoglou et St. Nomikos discutent de l'organisation d'un musée de plein air pour les installations techniques mises en mouvement par l'eau, situation rare en Grèce où c'est plutôt le vent qui sert de force motrice. - Aspasia Louvi-Kizi cherche les racines des techniques médiévales dans les traditions culturelles byzantines. - Chrysoula Kapioldasi - Sotiropoulou observe le travail du métal dans l'île de Tinos - Eleni Tsenoglou décrit dans ce deuxième article la construction d'une cloche dans l'île de Heraklion.

L'ensemble du volume regorge de détails

techniques, d'informations d'ordre historique ou d'observations faites sur les traditions telles qu'elles vivent au présent. Arride pour celui pour qui la technologie est une science lointaine, le volume devient précieux par ses détails et ses précisions qui facilitent les comparaisons pour ceux qui sont concernés par ce domaine.

Paul H. Stahl

MANOIU, Florica et Viorica EPUREANU - Asistența socială în România. Bucarest, 1992, 44 pp, Editura Institutului Biblic.

Les sciences sociales roumaines ont vu leur développement interrompu à la suite de l'installation de la dictature en 1945. Quelques-unes ont été même interdites, comme ce fut le cas de la sociologie; d'autres ont continué, mais dans des formes amoindries, ou sont passées du niveau universitaire à celui d'une école post-lycéale, comme ce fut le cas de l'assistance sociale. Ceci explique pourquoi une série de personnes a pu finir des études universitaires d'asistance sociale, à un haut niveau, et d'autres séries les ont finies à un niveau inférieur. Ici aussi on a abouti à l'abolition des cours.

Après une longue pause, une fois le régime de dictature évincé, les sciences sociales du présent reprennent, mais trop souvent avec des professeurs de qualité médiocre, ayant perdu le fil des développements importants qui se passaient dans les pays libres. Des fois aussi, des nouveaux venus s'improvisent spécialistes et supposent être les premiers à pratiquer une science sociale, et c'est le cas aussi pour l'assistance sociale en Roumanie. On s'improvise professeur ou pratiquant, sans connaître le passé de la discipline, et sans avoir reçu une formation solide. Le dernier manuel d'assistance sociale a été publié en 1962; (Henri H. Stahl et Ioan I. Matei - Manual de prevederi și asistență socială; Bucarest, 1962), donc il y a plus de trente années; il comportait deux volumes, le premier consacré à "La théorie et à la technique des préventions sociales", le deuxième à "La méthodologie des investigations dans les préventions sociales".

Reprendre une discipline et une formation de spécialité à un intervalle qui se mesure en dizaines d'années est difficile; l'effort des ceux ayant reçu une formation vraie, qui leur a donné un vrai diplôme en assistance sociale, rencontre de nombreux obstacles. Ils doivent lutter avec l'improvisation, avec la résistance ou l'immobilisme des autorités qui s'imaginent pouvoir improviser, et aussi avec les ambitions des personnes qui se sont improvisées spécialistes. C'est à cette situation que les deux auteurs du présent opuscule veulent remédier, en commençant par la publication de textes aidant les nouveaux venus à développer une action efficace. Les deux auteurs font partie des dernières générations ayant reçu une formation professionnelle solide; le présent volume est pour eux le premier d'une série qui doit comprendre huit.

Le volume comprend trois parties: la première traite de l'histoire des premières formes d'assistance sociale en Roumanie, période ou l'Eglise a eu un rôle prédominant; la deuxième traite de la formation du personnel technique dans le domaine de l'assistance sociale; enfin, la troisième décrit les techniques de travail dans l'assistance sociale. Le texte est dense, clair, il énnonce des principes et rappele des idées oubliées mais qui ne doivent pas être ignorées. La préface signée par Henri H. Stahl, donne du poids à l'ouvrage, car c'est la signature de l'un des professeurs de l'ancienne université d'assistance sociale; il met en lumière les idées absurdes qui ont justifié l'abolition des études d'assistance sociale: "dans la société communiste de l'avenir, il n'y aura plus de problèmes d'assistance sociale et par conséquent un enseignement dans ce domaine devient inutile" (p. 3). Inutile aussi d'insister sur la stupidité d'un pareil argument, qui tient, comme dans bon nombre d'autres domaines de la théorie communiste de la plus pure utopie. Il n'y a qu'à voir l'ampleur des problèmes d'assistance sociale provoqués par la dictature et qui sont devenus évidents une fois le régime de dictature aboli, pour apprécier combien l'assistance sociale est nécessaire, en Roumanie, ou dans n'importe quel autre pays.

Florea Bulcu

HRISTO VACARELSKI - Balgarski pogrebalni obićai. Sravnitelno izućavane. Sofia, 1990, Izdatelistvo na bălgarskata akademija na naukite.

Cette monographie exhaustive des coutumes funéraires bulgares, extrêmement bien documentée, est repartie en onze chapitres. Les dix premiers suivent l'ordre chronologique des croyances et des rituels liés à la mort. Les trois premiers chapitres sont consacrés à l'étude des représentations que les gens se font de la mort (I), de l'âme (II) et des présages de la mort (III). Les chapitres suivants nous présentent les rituels effectués à l'approche de la mort (IV), pendant que le défunt est dans la maison (V), ceux de l'enterrement (depuis la maison et jusqu'au cimetière - VI), puis tous ceux qui suivent la mise en terre jusqu'au retour à la maison du défunt (VII). Les parties VIII, IX et X s'intéressent respectivement à la tombe (position du mort, croix et orientation de la tombe, objets funéraires -notamment arbres - et cimetière), aux célébrations post - funéraires ("pomeni") et aux deuils, puis au culte des morts et des ancêtres, à la réincarnation, au vampirisme et à la vie dans l'au-delà. Enfin, le onzième chapitre traite des enterrements ayant un caractère particulier (le second enterrement, l'enterrement des personnes nées le même mois, apparentées ou pas ("ednomesnici"), l'enterrement symbolique (le corps absent est remplacé par une preuve matérielle, - par exemple un vêtement lui ayant appartenu) et les enterrements irréguliers (personnes suicidées, noyades et victimes des éléments naturels (par exemple de la foudre).

L'ouvrage est le résultat d'une cinquantaine d'années de recherche effectuées en Bulgarie; toutefois, son intérêt ne se limite pas à ce que le titre pourrait laisser penser. Loin d'être une simple énumération des faits, les éléments ethnographiques bulgares (d'une valeur inestimable, présentés dans la synchronie ou dans la diachronie) sont systématiquement mis en perspective dans le cadre balkanqiue et même plus large (Asie, Europe occidentale et Europe du nord). L'auteur a tout au long de son travail le souci de prouver le caractère universel des croyances liées à la mort, tout en dégageant les aspects spécifiques développés par les différents peuples.

C'est dans le cadre de cette problématique (général / particulier) que le domaine de l'ethnographie funéraire bulgare est étudié. Le christianisme tient une grande place dans le processus de transformation des pratiques rituelles et des croyances. Cependant, Hristo Vacarelski démontre que les éléments canoniques introduits par l'Eglise orthodoxe (parce que tolérante ou trop faible pour imposer totalement son dogme) sont intégrés et éparpillés dans les rituels pré - chrétiens. Nous aurions d'ailleurs aimé en savoir davantage sur les rapports entre l'Eglise et les pratiques religieuses populaires d'origine païenne, à partir d'exemples concrets et vivants.

En effet, sur ce sujet et de manière générale, tout au long du livre, les acteurs sociaux sont peu présents (il est question de Russes, de Roumains... de peuples en général, sans toujours tenir compte des conditions particulères d'énonciation) au profit des seuls faits. Mais nous comprenons bien que cette exigeance n'était pas compatible avec cet immense travail (par la quantité et la diversité des informations utilisées) de synthèse.

L'ouvrage, conçu comme une encyclopédie rigoureuse, globale et détaillée des rituels funéraires dans leur déroulement chronologique, est un outil indispensbale aux ethnographes, aux historiens et à tous ceux qui s'intéressent à la culture populaire traditionnelle, balkanologues ou non. Par la richesse des matériaux utilisés (enquêtes personnelles dans environ 150 vilages, étalées sur une cinquantaine d'années, ou pris à une très riche bibliographie) et une présentation claire, propre à des personnes maîtrisant parfaitement leur sujet, ce livre est incontournable. Les chercheurs confirmés aussi bien que les débutants y trouveront leur compte.

Dans l'introduction, Stojan Gencev nous présente la vie et l'oeuvre de ce grand savant qu'était Vacarelski, aujourd'hui parti dans un monde meilleur.

Dejan Dimitrijević - Rufu

FIESTAS Y LITURGIA. FETES ET LITURGIE. Actes du colloque tenu à la Casa de Velasquez. 12/14-XII-1985. 312 pp., Madrid, 1988. Publié par la Casa de Velasquez et la Universidad Complutense.

Le présent volume fait partie d'une série d'ouvrages qui résultent de colloques franco - espagnols; leur ensemble est d'une haute qualité. J'ai eu déjà l'occasion de signaler l'intérêt de l'un de ces volumes ("Les Pyrénées") qui portait sur la vie sociale de la région pyrénéenne; l'intérêt du volume consacré aux liturgies et aux fêtes n'est pas moindre. Si des fois certains sujets se rapprochent l'un de l'autre, soit par le thème choisi, soit par la région, en ligne générale les 18 articles forment chacun un sujet à part, résultat d'un recherche particulière, ce qui donne au volume un intérêt particulier. L'histoire de la religion et l'anthropologie sociale (ou l'ethnologie) sont également concernées par ce volume; le fait d'avoir réuni des spécialistes appartenant à ces disciplines nous explique pourquoi certaines études peuvent être plus facilement classées comme appartenant à l'histoire des religions, d'autres à l'ethnologie, et d'autres, et non pas les moins intéressants, qui se situent entre les deux disciplines. Ayant parcouru avec réel intérêt l'ensemble des écrits, je me limite à retenir dans les lignes qui suivent ce qui est plus proche de mes propres préoccupations.

Miquel dels Sants Gros publie une étude sur la "Fiesta y liturgia en el 'Liber Ordinum' hispanico". La publication en 1904 d'un ouvrage sur les anciens rituels hispaniques lui permet d'analyser leur place dans l'ensemble des rituels de l'Occident. On peut retenir quelques phrases qui semblent former l'essentiel de la pensée de l'auteur: "Toda celebracion liturgica es una asamblea del pueblo cristiano reunido para alabar al Senor y agradecerle la redencion realizada en Jesucrist. Por esto toda celebracion liturgica es una fiesta que actualiza la presencia redentora de Jesucritso en medio de sus seguidores". Le thème du colloque semble se justifier dans cette citation. Il nous décrit des cérémonies du passé, une par exemple du premier millénaire qui concerne des pénitents; nous connaissons le parcours de la cérémonie, les prières qui sont récitées.

André Vauchez observe un thème proche du premier: "Liturgie et culture folclorique: les rogations dans la Légende Doréé" de Jacques de Voragine". Il affirme que "l'on oublie parfois que Jacques de Voragine a construit cette oeuvre si fameuse sur un double registre, celui du sanctoral et celui du temporal, et qu'il a étroitement associé les grandes fêtes et les temps forts de l'année liturgique à la commémoration des serviteurs de dieu" (p.21). Il décrit des litanies, leru fonction, et les situe dans l'histoire de leur formation. 76

Antonio Garcia y Garcia (Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular - s. XIII-XVI) limite l'objet de sa présentation; il observe le droit canon médiéval pour trouver les fêtes du passé, avec les recomandations et les interdits de l'Eglise. Il nous donne une liste de ces fêtes telles qu'elles étaient connues en Espagne et également au Portugal; les interdits qui sont mentionnés suggèrent des rapprochements qui vont jusqu'à l'identité avec des situations trouvées en Europe orientale, dans le monde orthodoxe (par exemple celles concernant les comportements durant les funérailles, dans les églises, dans les cimetières: de même sur les banquets organisés dans des endroits sacrés. Souvent les faits ou les règles de comportement citées, suggèrent l'existence de pratiques du passé qui ont été observées vivantes en Europe orientale, et même en celle occidentale, surtout dans les régions sud-européennes.

Daniel Russo (Iconographie et public en Italie à la fin du Moyen Age - XIIIe - XVe siècles) étudie les représentations iconographiques de saints "particulièrement en vogue et leurs publics" (p.53). Les parallèles qu'il fait entre tel ou tel culte et telle ou telle formation sociale sont édifiants et coincident avec ce qu'on trouve ailleurs. Il distingue dans les peintures une hiérarchie des saints qu'on peut observer visuellement. Il distingue dans cette hiérarchie l'axe horizontal de celui vertical; le fait qu'un saint est peint en entier et un autre en buste seulement; le fait que de loin l'on voit un saint, mais qu'on ne peut pas distinguer les moins importants, car ils apparaissent seulement comme des taches de couleur destinées à mettre en relief les principaux saints. La représentation du donateur est elle aussi analysée et encore une fois les parallèles avec l'iconographie de l'Eglise orthodoxe est frappante.

Dominique Lavedrine de Courcelles (Du poème chanté à la prière liturgique: remarques sur quelques 'goigs' en images du XVe au XVIIIe siècle en Catalogne) décrit les "goigs" imprimés unissant une partie graphique, une poétique et une autre liturgique; ils comportent une image centrale, un poème hagiographique et une oraison. Vendus à l'ccasion des fêtes religieuses ils toucheront par conséquent la vue, l'ouïe et le toucher des fidèles. Il continue par l'analyse de quelques 'goigs'.

Marie-Hélène Froeschlé - Chopard (Les saints et les fêtes de Provence orientale) observe les relations entre culte des saints, sanctuaire et culte des martyrs. Les cérémonies qui se déroulent autour de ces sanctuaires ne sont pas oubliées; le calendrier des fêtes des saints et leurs processions rendent évidentes les idées de l'auteur. Les parcoursdes suivis, ou la structure des processions sont fortement semblables à celles d'autres régions de l'Europe; les mêmes principes semblent les ordonner.

Nicole Lemaître (Prier pour les fruits de la terre. Pour une étude des bénédictions) décrit les bénédictions et les occasions où on fait appel à elles. Le passé rejoint le présent;

si l'analyse des textes du passé est importante, l'observation des pratiques encore vivantes l'est également. L'auteur le sait car elle joint à son étude les informations trouvées dans les sources orales et chez les folkloristes; ceci lui permet de glisser de la bénédiction religieuse, vers les pratiques en marge de l'Eglise.

Francesc Liop i Bayo (Toques de campanas y otros rituales colectivos para alejar las tormentas) évoque l'utilisation du son des cloches dans des cérémonies de défense en terre espagnole. On peut ajouter que ces cérémonies ont été connues partout en Europe, et qu'elles étaient également en relation avec le tocsin. Le son de la cloche, ou du tocsin éloignaient la foudre, la grêle, le diable. L'auteur décrit la situation dans les régions de Valencia et d'Aragon; ce sont surtout les cloches qui défendent contre les orages qui sont évoquées en principal.

Honorio M. Velasco (Mayo en julio. Rituales festivos entre el ciclo anual y el ciclo de la vida) observe la relation qui est faite entre fête religieuse et événements de la vie de tous les jours, vie humaine, activité économique. Les exemples qu'il cite (choisis dans la région de Castilla) sont clairs et le paralélIisme est évident.

Ricardo Sanmartin (Fiestas y liturgia: procesion, historia e identidad) nous donne la description classique des processions telles qu'il les a observées "en una pequena isla del lago de la Albufera de Valencia". Il distingue les processions anciennes et celles récentes; il décrit le parcours et la structure du cortège qui accompagne l'image du saint porté en procession. On retrouve presque tous les éléments dans les processions qui se déroulent encore en Grèce, parmi les orthodoxes; et certes, dans le monde catholique de l'Italie, avec laquelle l'Espagne présente peut-être les plus grandes ressemblances dans sa dévotion religieuse.

Marc Augé (La matière du dieu et l'ordre du rituel) sort du terrain espagnol et français, pour évoquer les institutions religieuses et les croyances africaines. La comparaison avec celles européennes est passionanante, et les rapprochements les plus évidents qui me viennent à l'esprit sont ceux avec les sociétés tribales européennes, balkaniques ou caucasiennes. Il trouve dans le panthéon des dieux du golfe de Bénin l'influence de l'histoire et de la forme politique des royaumes; il distingue les divinités des peuples conquérants de celles des peuples vaincus et met en lumière la manière dont les conquérants se comportent, utilisant la religion, pour intégrer dans leur royaume les peuples conquis. Les parallèles avec le panthéon grec sont surprenantes, mais claires. Il suit les effets de l'action missionnaire et la manière dont les chrétiens essaient d'integrer la religion africaine. Certaines affirmations pourraient être appliquées telles quelles dans des régions tribales balkaniques: "Dans un même villlage plusieurs 'vodu' sont nadorés par des groupes distincts de fidèles - cette distinction recouvrant souvent celle des différents lignages-; mais chacun de ces groupes reconnaît la légitimité des autres autels..;" (p.175).

Surprenante mais logique est la présentation de Carmelo Lison Tolosana (Variaciones en agua ritual); le centre de son exposé est ce qu'il appelle "bautismo prenatal". Une femme qui perd ses enfants attend à minuit, près d'un pont, un passant, qui doit être un homme; elle le prie de baptiser l'enfant qu'elle porte dans son ventre, afin qu'il vive, et celui qui effectue cette céremonie deviendra par la suite parrain devant l'Eglise. Si ce rituel comprend l'élément chrétien du baoptême, l'auteur trouve un rituel proche de celui-ci, d'où l'élément chrétien est absent. On peut ajouter que faire appel à un parrain du au hasard dans la situation où une femme perd ses enfants, est un procédé courant en Europe orientale. Cela ne se fait pas près d'une rivière, ni au milieu de la nuit, mais l'enfant est mis à un carrefour ou devant l'entrée de l'église, et le premier venu doit baptiser l'enfant. Les faits qu'il évoque, permet à Lison Tolosana de distinguer les diverses fonctions de l'eau, telles qu'il a pu les observer en Galicie, fonctions qui sont elles aussi largement connues en Europe. Il en est de même de la distinction entre l'eau stagnante et l'eau qui coule, les qualités de ces deux eaux étant les mêmes ailleurs en Europe.

Limité par les sujets qui ont été choisis à l'Espagne et à la France essentiellement (à l'exception de l'étude de Marc Augé), le livre traite en fait de sujets qui intéressent l'ensemble du mondé chrétien européen, et par certains de ses aspects même les pratiques religieuses des populations pratiquant d'autres cultes. Je concluerai en disant que si les faits qui sont mentionnés sont importants, ce sont peut-être les méthodes de présentation, les classifications et les interprétations qui m'apapraissent comme étant les plus précieuses.

Paul H. Stahl

ULDERICO BERNARDI - Reverenti memorie sul Signor Pan e la Illustrissima Signora Polenta. Venezia, 1990, 173 pp. Centro internazionale della grafica di Venezia; la série "La cucina delle generazioni".

Il y a quelques années, Ulderico Bernardi, professeur à l'université de Venise, publiait un ouvrage où la qualité scientifique de la recherche s'alliait aux qualités habituelles d'un essai, pour nous donner un ouvrage pour lequel le qualificatif de charmant me semble aller très bien. Il s'intitulait "La cucina delle generazioni. Convivialità, ritualità, simbologia nel mangiare" (Venise, 1988, 139 pp.). Les informations tirées de l'histoire, celles recueillies sur le terrain, étaient accompagnées par un choix de textes; pratiques cullinaires et relations avec les croyances voisinaient.

Ce sont les mêmes éléments qu'on retrouve dans son nouvel ouvrage qui porte toujours sur l'alimentation, et où encore une fois l'histoire mêle ses données à celles de la littérature, ou du terrain folklorique. Il s'agit donc d'une démarche qui concorde avec la démarche habituelle de l'auteur, qui alterne les études sur des sujets arides, typiques pour la sociologie, aux sujets plus légers, typiques du folklore. Cette fois-ci ce sont deux des principaux aliments des sociétés européennes qui retiennent son attention, le pain et la polenta (farine de maïs bouillie). La présentation de ces deux aliments réunit les pratiques matérielles avec celles spirituelles. Basé surtout sur les informations concernant l'Occident européen, il publie encore une fois un ouvrage qu'on peut difficilement classer, car les pages d'histoire voisinent avec celles habituelles à la littérature d'art. On lit le texte avec plaisir, et le qualificatif de charmant revient à l'esprit.

Paul H. Stahl

*

* *

